Die sittlichen Begriffe im Dialogus miraculorum major des Cäsarius von Heisterbach.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

vorgelegt von

Heinrich Harder.

Halle (Saale).
Buchdruckerei Heinrich John.
1916.

Angenommen von der II. Sektion auf Grund der Gutachten der Herren

Lamprecht und **Barth.**

Leipzig, den 31. Juli 1914.

Der Prokanzellar.
Kirchner.

Meinen Eltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545814_0112

Quellen und Literatur.

Dialogus Miraculorum (major) des Cäsarius von Heisterbach. Ausgabe von J. Strange. 2 Bände. Köln 1851.

Arens, Franz, Das Tiroler Volk in seinen Weistümern. Geschichtliche Untersuchungen, herausgegeben von K. Lamprecht. Drittes Heft. Gotha 1904.

Barth, P., Die Frage des sittlichen Fortschritts der Menschheit. (Eine erweiterte akademische Antrittsvorlesung). Viertelj. für wissenschaftliche Philosophie. Leipzig 1899.

Brunner, H., Deutsche Rechtsgeschichte. Band I[2] Leipzig 1906; Band II 1892.

Eicken, H. von, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. 2. Auflage (Anastatischer Neudruck) Stuttgart und Berlin 1913.

Ellinger, G., Das Verhältnis der öffentlichen Meinung zur Wahrheit und Lüge im 10., 11. und 12. Jahrhundert. Berliner Dissertation 1885.

Gierke, O., Das deutsche Genossenschaftsrecht. Band II. Berlin 1873.

Harnack, A. von, Dogmengeschichte. Band III[4]. Tübingen 1910.

Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. Band II[2] und IV. Leipzig 1900 und 1903.

Heisterbach, Cäsarius von, Deutsch von Ernst Müller-Holm. Berlin 1910.

Hering, Die Liebestätigkeit des Mittelalters nach den Kreuzzügen. (Osterprogramm der Königlichen vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg 1883.

Jellinek, G., Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. 2. Aufl. Berlin 1908.

Koppelmann, W., Kritik des sittlichen Bewußtseins vom philosophischen und historischen Standpunkt. Berlin 1904.

Kittel, R., Sittliche Fragen. Stuttgart 1885.

Külpe, O., Einleitung in die Philosophie. Leipzig 1903.

Lamprecht, K., Deutsche Geschichte, I[4], II[4], V[3]. Erster Ergänzungsband.

Markgraf, Br., Das Moselländische Volk in seinen Weistümern. Geschichtliche Untersuchungen, herausgegeben von K. Lamprecht. 4. Band. Gotha 1907.

Menzel, A., Der ethische Idealismus und die moderne Lebensanschauung. (Antrittsvorlesung). Preußische Jahrbücher, Band 146, 3. Heft. 1911.
Michael, Geschichte des Deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters. Freiburg im Breisgau.
Richard Rothes Vorlesungen über Kirchengeschichte und Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens. Herausgegeben von Weingarten. Heidelberg 1875.
Sachsenspiegel, Ausgabe von Weiske. Leipzig 1911.
Schneider, H., Das kausale Denken in deutschen Quellen zur Geschichte und Literatur. Geschichtliche Untersuchungen, herausgegeben von K. Lamprecht. Zweiter Band, viertes Heft. Gotha 1905.
Schröder, R., Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte[5]. Leipzig 1907.
Schultze, Fr., Psychologie der Naturvölker. Leipzig 1900.
Schwabenspiegel, Ausgabe von Laßberg. Tübingen 1840.
Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 2. Aufl. Leipzig 1868.
Tylor, Eward B., Die Anfänge der Kultur. Leipzig 1875. Deutsch von Spengel und Poske.
Uhlhorn, G., Die christliche Liebestätigkeit. 1. Band Stuttgart 1882; 2. Band Stuttgart 1884.
Uhlhorn, G., Vorstudien zu einer Geschichte der Liebestätigkeit im Mittelalter (Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausgegeben von Brieger. Band 4. 1881.).
Vierkandt, A., Naturvölker und Kulturvölker, Leipzig 1896.
Vierkandt, A., Die Stetigkeit im Kulturwandel, Leipzig 1908.
Weimann, K., Die sittlichen Begriffe in Gregors von Tours „Historia Francorum". Leipziger Dissertation 1900.
Wundt, W., Ethik[4]. Leipzig 1912.
Wundt, W., Elemente der Völkerpsychologie. Leipzig 1912.
Ziegler, Th., Geschichte der christlichen Ethik[2]. Straßburg 1892.

Inhaltsangabe.

Seite

Einleitung . . . . . 9—14

Der Begriff der Entwicklung im Mittelpunkt unserer modernen Weltanschauung — Das Gesetz der Entwicklung beherrscht auch das sittliche Leben — Historischer Rückblick: Kant (Konstanz und Absolutheit des Sittengesetzes), Schelling, Hegel (logische und nicht empirische Gesichtspunkte werden auf die Entwicklung des Sittlichen angewendet), Trendelenburg (warnt vor Beurteilung nach absoluten sittlichen Maßstäben, trotzdem aber bei ihm noch metaphysische Verankerung der sittlichen Begriffe) — Durch die Darwinsche Hypothese eine Berücksichtigung der realen Faktoren zur Begründung der Entwicklung des Sittlichen gefordert — Beziehung der Ethnologie zur Ethik — Der ethische Evolutionismus bei Sir John Lubbock und bei Herbert Spencer — Die Widersprüche in den Äußerungen der Reisenden und Ethnologen werden erst beseitigt durch eine psychologische Interpretation — Die primitiven sittlichen Begriffe weisen einen ganz andern Charakter auf als die modernen; sie sind nur aus der seelischen Struktur heraus zu erklären — Aufgabe einer modernen Sittengeschichte — Unsere Quelle — Umfang und Richtung der Untersuchung —.

I. Analyse einzelner sittlicher Begriffe . . . . . 15—62

1. Nächstenliebe . . . . . 15—37

Rechtliche Gebundenheit des Begriffs in frühgermanischer Zeit — Einwirkung des Christentums — Die freieren Triebe der Liebe und Pietät treten mehr in den Vordergrund — Die Begriffe Gatten-, Eltern- und Kindesliebe religiös gebunden — Sippenhafte Nächstenliebe: Blutrache, Gebundenheit des Begriffs — Die Kirche hält das Sippenbewußtsein rege — Der Staat noch keine sittliche Gemeinschaft — das ganze Gebiet der Wohltätigkeit der Kirche überwiesen — Durch Bußdisziplin und geistliche Rechtsprechung der Begriff der Nächstenliebe ins Leben eingeführt — Rechtliche Gebundenheit des Begriffs — Reziproke Auffassung der Nächstenliebe — Konventionelle Färbung des Begriffs — Wohltätigkeit der Klöster, Gastfreundschaft (konventionelle Gebundenheit, Prinzip der Gegenseitigkeit) — Fußwaschung (trotz persönlichen Liebesdienstes treten unfreie Motive und selbstische Zwecke hervor) — Die Liebe zu den Armen und Kranken (Blick auf das Verdienstliche, die Liebe durch asketische Nebengedanken noch gebunden, reziproke Auffassung, persönliches Dienen, Verpflichtungskraft der sittlichen Norm noch nicht rein aus dem Innern der Persönlichkeit) — Die Liebe zu den Aussätzigen (aufopfernde Liebe, persönlich tätige Hilfe, Gebundenheit der sittlichen Handlung) — Zusammenfassung.

2. Wahrhaftigkeit . . . . . 38—49

Der rechtliche Charakter dieses Begriffs in altgermanischer Zeit — Formale Gebundenheit durch den Eid — Individuelle sittliche Vertiefung durch das Christentum — Gott der Hüter der Wahrheit und der Rächer des Meineides — Formale Bindung, die sich noch mit derartigen Vor-

stellungen verknüpft — Die geringe Achtung vor der Pflicht zur Wahrhaftigkeit tritt hervor in einer sittlich bedenklichen Lehre von der Wirkung der Beichte — Die Lüge aus Demut — Die Lüge aus Nächstenliebe und Gottesfurcht: der Zweck heiligt die Mittel, Mangel persönlichen Pflichtgefühls — Religiöse Gebundenheit des Begriffs — Charakter des Treubegriffs — Zusammenfassung.

3. Gerechtigkeit . . . . . 49—62

Anwendung der Bezeichnung — Wesen der Gerechtigkeit — Reziproke Auffassung des Begriffs — Gott der Schützer und Träger der sittlichen Weltordnung — Die Bindung, die durch solche Vorstellungen erzielt wird, ist lediglich formaler Natur — Religiöse Gebundenheit des Begriffs — Die Gottesurteile: das Walten göttlicher Gerechtigkeit wird den Bedürfnissen weltlicher Rechtsprechung dienstbar gemacht — Die Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit noch wenig verinnerlicht, Gott sieht auf die Leistung — Unzulänglichkeit eines inneren Gerechtigkeitsgefühls — Auffassung vom Individuum — Das mittelalterliche Solidaritätsgefühl und sein Einfluß auf die Bindung des Begriffs — Das wenig entwickelte Verantwortlichkeitsgefühl der Zeit — Beurteilung einer Handlung nach dem Erfolg — Das Strafrecht haftet an der Tat — Art der Strafe — Idee der persönlichen Rache; Talion oder talionartige Strafe — Strafe des schuldigen Gliedes.

II. Einwirkungen des Seelenlebens auf die Sittlichkeit . . . . . 63—74

Das Christentum kam als ein Erzeugnis höherer Kultur zu den Germanen — Äußerliche Annahme des Christentums seitens der germanischen Völker — Zunächst keine Veränderung der germanischen Denk- und Anschauungsweise — Geistiger Assimilationsprozeß — Das Seelenleben des primitiven Menschen und die hieraus sich ergebende Eigenart sittlicher Begriffe — Das mittelalterliche Denken gekennzeichnet durch einen Mangel an Abstraktionsfähigkeit — Hieraus ergibt sich eine rein formale äußerliche Gestaltung der sittlichen Begriffe — Die formalistische Denkweise führt zur Beurteilung einer Handlung nach dem äußeren Effekt — Der Augenschein maßgebend bei der Entscheidung über Schuld und Unschuld — Unfähigkeit der Menschen, auch nur eine kurze Reihe kausaler Vorgänge zu überblicken — Starrheit der sittlich rechtlichen Auffassung — Die mittelalterliche Reziprozität: die Gegenleistung nie ein Ausfluß spontaner Willensäußerung — Die Kirche predigt Gesinnungsdienst — Der Deutsche noch nicht fähig, den Gedanken unbedingter sittlicher Verpflichtung zu bilden und zu erfassen — Der mittelalterliche Mensch erfaßt sich nur äußerlich, er hat keine Einsicht in das Wirken seelischer Kräfte — Das sittliche Leben vielfach noch beherrscht von einem impulsiven Denken — Ungleichmäßigkeit in der moralischen Haltung — Die Richtung des Willens durch äußere Momente bestimmt — Geringe Erfassung der Persönlichkeit — Dem Einzelnen fehlt noch ein persönliches Verantwortlichkeitsgefühl — Art der Bestrafung formaler Natur.

Schluß 75

Ueberblick des sittlichen Habitus nach unserer Quelle — Die Zeit noch nicht zur Bildung rein abstrakter Begriffe vorgeschritten, deshalb die sittlichen Begriffe äußerlich, formal gestaltet — Der Zwang religiöser Vorstellungen zur Vertiefung der sittlichen Begriffe beigetragen — Die Menschen finden in ihrem eigenen Innern noch nicht die Kraft zum selbstlosen Tun — Die Strafe regiert durchweg das Gewissen.

Einleitung.

„Im Mittelpunkte unserer modernen Weltanschauung, sofern sie sich zumal auf die Erscheinungen des Lebens und der Menschengeschichte bezieht, steht der Begriff der Entwicklung".[1]) Hatten noch die Rationalisten des 18. Jahrhunderts die ewig gleiche, unwandelbare Natur des Menschen betont und damit jegliches Entwicklungsprinzip geleugnet, so „gehört Kant zu den Männern, die dem Begriff der Entwicklung inmitten des Rationalismus der Aufklärung zum Durchbruch verholfen haben, aber er hat es versäumt oder vielmehr vermieden, ihn auf die Phänomene des sittlichen Bewußtseins anzuwenden".[2]) Hat sich aber auch seine Lehre von der „Konstanz und Absolutheit" des Sittengesetzes vor unserer heutigen Wissenschaft als unhaltbar erwiesen, so bedeutet trotzdem seine Ethik gegenüber den mittelalterlichen Moralsystemen einen ungeheuren Fortschritt, indem er den Menschen zu seinem eigenen moralischen Gesetzgeber machte und damit den Begriff des Sittlichen verselbständigte. Erst im 19. Jahrhundert war der Gedanke einer Entwicklung des sittlichen Bewußtseins gegeben, „als einerseits die vertiefte historische Forschung die Abhängigkeit des Einzelgeistes von den geschichtlichen Mächten lehrte, welche sich unabhängig von der Willkür und dem Bewußtsein des Individuums bilden, und als andererseits die Spekulation seit Schelling eine auf das Objektive gerichtete Wendung nahm".[3]) So finden wir denn den Evolutionismus auf ethischem Gebiet zuerst bei Schelling und Hegel; „aber es sind logische und nicht empirische Gesichtspunkte, die sie auf die Entwicklung des Sittlichen in der Geschichte anwenden.[4]) Sie fragen daher nicht nach den realen Faktoren, nicht nach den bewegenden Kräften, die die Veränderung der sittlichen Anschau-

[1]) Menzel, Der ethische Idealismus und die moderne Lebensanschauung, S. 406.

[2]) Menzel, a. a. O., S. 406.

[3]) Jellinek, Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe, S. 38.

[4]) Külpe, Einleitung in die Philosophie, S. 286.

ungen bedingt haben, sondern sie ordnen einem Weltprinzip die einzelnen Erscheinungen der Wirklichkeit unter. „Immerhin wurde damit für die Ethik das Suchen nach einem objektiven Prinzip begründet, welches vorerst freilich ein spekulatives war“.[1]) Dieses blieb es auch noch bei Trendelenburg in seinem Buche „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik“. So sehr Trendelenburg die historische Bedingtheit des Menschen hervorhebt[2]), ja sogar vor einer Beurteilung nach absoluten sittlichen Maßstäben warnt[3]), so erscheint das Sittliche doch bei ihm als etwas Ruhendes, das sich „vermöge der göttlichen Idee, welche ihre Züge der Weltgeschichte einzeichnet“[4]), nach den Kulturstufen verschieden äußert.[5]) „Darum war auch jenes Wesen des Menschen, das er als Ausgangspunkt der Ethik setzt, kein historisch und psychologisch erforschtes, sondern ein spekulatives, was aus sich das deduzieren ließ, was man eben deduzieren wollte“.[6])

Eine Berücksichtigung der realen Faktoren zur Begründung der Entwicklung des Sittlichen wurde erst durch die Darwinsche Hypothese gefordert. Auch das sittliche Bewußtsein mußte zufolge dieser Theorie ein bloßes Produkt der historischen Entwicklung sein. „Die Unmöglichkeit jeder metaphysischen Verankerung sittlicher Begriffe“[7]) war die notwendige Konsequenz, die man aus dem Buche „Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl“ ziehen mußte. Es galt nun, das Dogma von der Entwicklung der sittlichen Anschauungen auf seine Richtigkeit hin zu prüfen. Für die Beantwortung der Frage aber, ob es ein für alle Zeiten allgemein gültiges Sittengesetz gäbe, konnte es nur, wie Kittel bemerkt, einen Weg geben: „die Beobachtung der wirklichen Zustände auf den verschiedensten Gebieten der Menschheit selbst, wie die ethnologische Forschung sie uns an die Hand zu geben verheißt“.[8]) Die innige Beziehung der Ethnologie zur ethischen Wissenschaft hat Tylor klar ausgesprochen, indem er behauptet: „Wenn erst die ethischen Systeme der Menschheit von der niedersten Wildheit aufwärts analysiert und nach ihren Entwicklungsstufen geordnet sind, dann wird die ethische Wissenschaft sich von der bisherigen, zu ausschließlichen Beziehung auf einzelne Phasen der Sittlichkeit, die ganz ohne Grund als Repräsentanten der Sittlichkeit im all-

---

[1]) Jellinek, a. a. O., S. 38.
[2]) Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, S. 44.
[3]) Trendelenburg, a. a. O., S. 101.
[4]) Trendelenburg, a. a. O., S. 45.
[5]) Trendelenburg, a. a. O., S. 101.
[6]) Jellinek, a. a. O., S. 38.
[7]) Lamprecht, Ergänzungsband I, S. 392.
[8]) Kittel, Sittliche Fragen, S. 109.

gemeinen betrachtet wurden, freimachen können, sie wird imstande sein, die lange und verwickelte Geschichte von Recht und Unrecht in der Welt mit Hilfe exakter Methoden einer strengen Prüfung zu unterwerfen".[1]) Hob Tylor damit ganz allgemein hervor, daß man einen absoluten Wertmaßstab des Sittlichen nicht aufstellen könne, daß vielmehr jede Phase der Sittlichkeit gleichberechtigt sei, so trugen Sir John Lubbock und Herbert Spencer eine Menge einschlägigen Materials zusammen, welches beweisen sollte, wie verschieden die sittlichen Anschauungen in den verschiedenen Zeiten unter den verschiedenen Völkern seien. Sie kamen beide zu dem Ergebnis, daß die sittlichen Begriffe, die wir der Menschennatur als ursprünglich inhärent denken, in den untersten Stufen der Kultur nicht vorhanden sind. Ihre Aussagen wurden erhärtet durch die Berichte anderer Reisenden und Ethnologen. Aber eine weitere Reihe von Forschern lieferte zu diesen Tatsachen und Aeußerungen über primitive Sittlichkeit ein Material,[2]) das für eine direkt gegenteilige Ansicht sprach. Wenn nun auch die Verschiedenheit der Resultate sich zum Teil auf die eigentümlichen Schwierigkeiten der Beobachtung auf diesem Felde zurückführen läßt, wo so vieles auf den persönlichen Eindruck des Beobachters und die individuelle Beschaffenheit der von ihm gerade beobachteten Subjekte ankommt, vollständig ist sie hieraus nicht zu erklären.[3]) Dazu kommt, daß die Berichte der Forscher über den Charakter primitiver sittlicher Begriffe selbst oftmals widersprechend waren. Sogar Herbert Spencer hatte zur Begründung seiner Ansicht nicht immer einheitliches Material vorgebracht, z. B. über den Begriff der Wahrhaftigkeit, so daß Koppelmann[4]) bei einer „kritischen" Prüfung dieses Materials zu dem Urteil gelangte, „daß es eine ganz unhaltbare Vorstellung sei, wenn man meint, die Wahrhaftigkeit und das Bewußtsein der Pflicht der Wahrhaftigkeit habe sich erst allmählich mit steigender Kultur entwickelt".

Die Widersprüche in den Aeußerungen der Reisenden und Ethnologen über die sittliche Begriffswelt primitiver Völker wurden erst beseitigt durch „eine psychologische Bearbeitung des völkerkundlichen Materials".[5]) Man fand, daß jene Widersprüche nicht in den Tatsachen selbst lagen, sondern daß sie bei einer psychologischen Interpretation der sittlichen Lebensanschauungen sofort gehoben waren. Es ergab sich ein zweifaches: 1. die sittlichen

[1]) Tylor, Die Anfänge der Kultur, Bd. II, S. 452. Zitiert bei Jellinek, a. a. O., S. 42.
[2]) Kittel, a. a. O., S. 111, woselbst Beispiele.
[3]) Kittel. a. a. O., S. 115.
[4]) Koppelmann, Kritik des sittlichen Bewußtseins usw., S. 157.
[5]) Schultze, Psychologie der Naturvölker. Vorwort, S. 6.

Begriffe primitiver Völker — wenn wir überhaupt in unserem Sinne noch von solchen reden können — weisen einen ganz anderen Charakter auf als die modernen sittlichen Begriffe; 2. ihre bestimmte Färbung erhalten diese Begriffe durch die besondere seelische Struktur und sind überhaupt nur aus dieser heraus zu erklären.

Damit war für eine Betrachtung ethischer Begriffe ein großer Fortschritt gegeben. Hatte Ziegler[1]) die Geschichte als das Fundament der Ethik hingestellt und „nur in der Verbindung von Ethik und Geschichte für jene das Heil und die Bürgschaft wirklichen Fortschreitens gesehen", so brachte die Ethnologie für eine wissenschaftliche Behandlung ethischer Fragen den methodischen Fortschritt, daß sie das gesamte seelische Leben primitiver Völker als die Grundlage ihrer sittlichen Begriffswelt nachwies.

Hieraus ergab sich eine veränderte Aufgabe der Sittengeschichte. Wenn die Naturvölker in ihren sittlichen Motiven unter dem Willen der Götter und dem Zwang der Sitte stehen, wenn sie erst daraus die sittliche Kraft und die Verbindlichkeit ihres Tuns ableiten und so ihre sittlichen Begriffe den Stempel des Unpersönlichen, des ethisch Unfreien tragen, so ergibt sich als das Wesen der heutigen sittlichen Begriffe, daß sie getragen sind von dem Bewußtsein der Selbstbestimmung und der Freiheit, daß die Verpflichtungskraft der sittlichen Normen aus dem Innern der Persönlichkeit kommt. So tragen die sittlichen Willensantriebe früher und jetzt einen ganz anderen Charakter, und sie erst geben den sittlichen Begriffen ihre bestimmte Färbung. Die verschiedene Gestaltung der sittlichen Begriffe durch die Geschichte hindurch zu verfolgen, muß eine Sittengeschichte sich als Ziel setzen. Sie hat nicht nur zu achten auf die Sittlichkeit schlechthin, auf die sittlichen Zustände, sondern vornehmlich auf die Formen des sittlichen Empfindens[2]), d. h. auf die qualitative Abänderung sittlicher Begriffe, die besteht in dem Zuwachs an innerer Verbindlichkeit, an innerer sittlicher Kraft.[3])

Die vorliegende Arbeit will die sittlichen Begriffe im Dialogus Miraculorum des Cäsarius von Heisterbach untersuchen. Unter den Werken dieses Schriftstellers steht sein Dialogus Miraculorum in „ästhetischer wie in kulturgeschichtlicher Beziehung obenan".[4]) In diesen Wundergesprächen belehrt ein Cisterzienser-Novizenmeister — das war Cäsarius — einen Novizen. Trotz dieses

[1]) Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik. Vorwort. S. 6.
[2]) Vgl. Lamprecht, Einführung in das historische Denken, S. 117.
[3]) Vgl. Barth, Die Frage des sittlichen Fortschritts der Menschheit, S. 82 u. 95.
[4]) Müller-Holm, Cäsarius von Heisterbach. Einleitung, S. 6.

eigentlich homiletischen Charakters gewährt das Werk wegen der darin verflochtenen Beispiele aus der Gegenwart des Verfassers[1]) einen solchen Einblick in das Leben und Treiben des Volkes wie nur wenige Bücher des Mittelalters. „Die Weltanschauung eines der merkwürdigsten Zeitalter tritt uns mit einer Unmittelbarkeit und Frische entgegen, die durch keine Darstellung aus zweiter Hand ersetzt werden kann".[2]) Wir lernen nicht bloß die Anschauungen eines einzigen Standes kennen, sondern die Gedanken, Stimmungen und Empfindungen, die das Volk in seiner Gesamtheit bewegten. So dürfen wir erwarten, aus dem Dialogus Miraculorum eine volkstümliche Auffassung sittlicher Begriffe zu gewinnen. Auch der hohe sittliche Ernst, der Cäsarius bei seinen Erzählungen leitet, war bestimmend, ihn als Quelle für unsere Arbeit zu verwerten. „Cäsarius macht Anspruch darauf, ganz ernst genommen zu werden; er will sich an Tatsachen halten, die in seiner Zeit und in seiner Nähe vorkamen; er nennt seine Gewährsmänner, damit man ihn kontrollieren kann".[3]) In dem Prolog zu seinen Wundergesprächen sagt er: Testis est mihi Dominus, nec unum quidem capitulum in hoc Dialogo me finxisse. Quod si aliqua forte aliter sunt gesta, quam a me scripta, magis his videtur imputandum esse, a quibus mihi sunt relata". An einer anderen Stelle[4]) hebt er sogar hervor, daß er eine Begebenheit, die nicht ganz mehr in seiner Erinnerung sei, lieber nicht berichten wolle, als daß er Unsicheres weitergebe. Wir werden nach dem ganzen Eindruck der Persönlichkeit dem Cäsarius glauben müssen, daß er absichtliche Veränderungen nicht vorgenommen hat, so fremdartig die Welt uns auch erscheint, in die er uns hineinführt. Und weil unsere Quelle mit subjektivem Wahrheitssinn geschrieben ist, darum spiegelt sie auch das Denken der Zeit wieder. Denn „wer die Geschichte seiner Zeit möglichst wahrhaftig berichtet, bewahrt der Nachwelt das Denken dieser Zeit, auch wenn er nichts geben will als annalistisch gereihte Tatsachen, wie viel mehr, wenn er breit erzählt und urteilt".[5]) Aus allen diesen Erwägungen heraus scheint der Dialogus Miraculorum besonders geeignet, uns in die sittliche Begriffswelt der Menschen aus der Zeit seines Verfassers hineinzuführen.

Gemäß der oben erörterten Aufgabe einer sittengeschichtlichen Betrachtung kann der Weg der historisch-psychologischen

[1]) Lamprecht, Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein, S. 38, 173.
[2]) Müller-Holm, a. a. O. Einleitung, S. 6.
[3]) Schneider, Das kausale Denken usw., S. 90.
[4]) Dial., III, 33.
[5]) Schneider, a. a. O., S. 3.

Untersuchung nur der sein, daß wir von den Tatsachen des sittlichen Lebens, wie unsere Quelle sie an die Hand gibt, ausgehen und von diesen auf die innersten seelischen Motive zurückschließen und demgemäß die Art des sittlichen Fühlens und den Charakter der sittlichen Begriffe bestimmen. Wir werden uns dabei auf die Analyse dreier wesentlicher Begriffe, Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, beschränken, hoffen aber daraus ein Gesamtbild des sittlichen Habitus jener Zeit zu gewinnen. An die Analyse dieser einzelnen sittlichen Begriffe wird sich ein zweiter Hauptteil reihen, der uns im Zusammenhange die Einwirkung des Seelenlebens auf die Gestaltung des sittlichen Fühlens jener Zeit zeigt, also die allgemeinen Beziehungen zwischen dem psychischen und dem sittlichen Leben aufdecken soll.

I.

Analyse einzelner sittlicher Begriffe.

1. Nächstenliebe.

In frühgermanischer Zeit trugen alle Auswirkungen des Wohlwollens zumeist einen gesetzlichen, unpersönlichen Charakter. Die soziale Stellung ließ den Menschen wenig Raum zur Betätigung persönlicher Neigungen und Sympathien. Gesetz und Sitte lieferten die sittlichen Normen zur Ausübung der Nächstenliebe.

Familie und Sippe waren in germanischer Zeit vornehmlich die Lebenskreise, in denen sich die Nächstenliebe auswirkte. In der engeren Familie war dem Verhältnis des Mannes zur Frau sowie den Beziehungen des Vaters zu den Kindern durch Sitte und Gesetz ihr individueller Charakter in beträchtlichem Maße genommen. Indem der Hausvater rechtlich für Schutz und Vertretung der Familienmitglieder nach außen zu sorgen hatte, lag den Kindern und auch dem Weibe die Verpflichtung unbedingten Gehorsams ob. Durch dieses fest normierte Verhältnis nahm das familiäre Wohlwollen den Charakter der Reziprozität an.[1]) Von unbedingter Elternliebe und freier Kindesliebe konnte keine Rede sein.

Das Christentum hatte keinesfalls einen stärkenden Einfluß auf die Familienbande hervorgerufen. Die Beziehungen zwischen Kind und Eltern waren zerrissen durch diejenigen zwischen Mensch und Gott.[2]) Indem die Kirche auf buchstäbliche Befolgung der Worte Christi[3]) hielt, verschärfte sie den Gegensatz der göttlichen und der menschlichen Liebe. Es verstand sich von selbst, daß die Liebe zu Gott und die Sorge um das Seelenheil auch hier jeder anderen Verpflichtung vorangehen mußte. Unsere Quelle bietet die Bestätigung hierfür.

[1]) Vgl. Weimann, Die sittlichen Begriffe in Gregors von Tours „Historia Francorum", S. 36.

[2]) Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, Bd. I, S. 506.

[3]) Z. B. Matth. 23, 9 und Lukas 14, 26.

Ein Ritter unternimmt eine Wallfahrt nach Jerusalem.[1]) Am heiligen Grabe betet er, daß der Herr ihn nicht in die Heimat zurückkehren, sondern hier sterben lassen möge, wenn er seine früheren Laster nicht ablegen könne. Als ihm ein anderer Ritter entgegnet, was denn aus seinem Weib und aus seinen Kindern werden solle, erwidert er: „Melius est ut illos deseram, quam animam meam perdam". Die Sorge für das Seelenheil erstickt alle Regungen des väterlichen Wohlwollens. Die sittliche Verpflichtung des Ritters, für seine Familie zu sorgen, ist vollständig eliminiert durch die ihm als höher scheinende Aufgabe, seine Seele im Jenseits sicher zu stellen.

Das Christentum hatte eine höhere Einschätzung des Einzelindividuums geltend gemacht, eine Auffassung, die mit der germanischen Ansicht über die Persönlichkeit in weitgehendem Widerspruch stand.[2]) Durch diese Einwirkung des Christentums war vornehmlich die Stellung der Frau in der Gesellschaft gehoben worden. „Mochten immerhin die Germanen nach Tac. cap. 8 im Weibe etwas Heiliges und Erhabenes erblickt haben, rechtlich kannten sie für dasselbe durchaus keine auch nur annähernde Gleichstellung mit dem Manne".[3]) Das Verhältnis des Mannes zur Frau war ein gesetzlich formales. Aber das Eindringen christlicher Ideen, die christliche Auffassung von dem Werte der Einzelseele und die christliche Lehre, daß Mann und Weib eins seien in Christo[4]), trugen mit dazu bei, das Weib allmählich von den starren Formen des Zwanges, der Autorität, des Gehorsams, durch die bis dahin das Verhältnis zwischen Mann und Frau vornehmlich geregelt war, zu befreien. Die freieren Triebe der Liebe und Pietät traten mehr in den Vordergrund. Sie machen sich in unserer Quelle besonders in der Sorge und in der Angst der Frau um das Seelenheil des Mannes geltend und in den Opfern, die sie darbringt, um für die Sünden des Mannes Genugtuung zu leisten. Aber indem die Auswirkungen des Wohlwollens durch die Bußdisziplin fest normiert sind und so einen gesetzlichen und formalen Charakter an sich tragen, bewahrt das Frauenleben noch das Merkmal der Gebundenheit. Einige Erzählungen aus unserer Quelle mögen das näher beleuchten:

Dial. XII, 7: Schwaben, die eine Pilgerfahrt nach Jerusalem gemacht haben und auf der Heimreise am Berg Vulkan — nach mittelalterlicher Vorstellung der Eingang zum Fegefeuer — vorbeifahren, hören die Worte: Beneveniat, beneveniat amicus noster

[1]) Dial. XI, 24.
[2]) A. M. Koeniger, Burchard I von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit, S. 204.
[3]) Koeniger, a. a. O., S. 204.
[4]) Dial. XII, 23.

scultetus de Kolmere; frigus est, ignem ei copiosum praeparate. Da jene den Schultheiß kennen, merken sie sich genau die Zeit, und als sie nach Deutschland zurückkommen und erfahren, daß die betreffende Person wirklich gestorben ist, erzählen sie der Witwe jenes Erlebnis. Diese antwortet ihnen: Si sic res se habent, dignum est ut illi succurram. Moxque omnibus relictis loca circuivit sanctorum, eleemosynis et orationibus pro anima illius Deo supplicando.

In Dial. XII, 24 begegnet uns eine ähnliche Erzählung. Der Bischof von Lüttich will den Leichnam eines Wucherers nicht auf dem Kirchhof dulden. Die Frau des Verstorbenen verwendet sich beim Papst für ihren Mann, indem sie sich bereit erklärt, Gott für die Sünden ihres Mannes Genugtuung zu leisten. Die Bitte wird ihr gewährt und der Leichnam auf den Kirchhof zurückgebracht. Juxta cujus sepulchrum illa domicilium fieri fecit, in quo se includens, eleemosynis, ieiuniis, orationibus, et vigiliis, die noctuque Deum pro illius anima placare studuit. Septem vero annis expletis, ille ei apparens in veste pulla, gratias egit dicens: Reddat tibi Dominus, quia propter tuos labores erutus sum de profundo inferni et de poenis maximis. Quod si adhuc aliis septem annis similia beneficia mihi impenderis, omnino liberabor. Quod cum illa fecisset, iterum ei in veste alba et facie jocunda apparens, ait: Gratias Deo et tibi, quia hodie liberatus sum.

Aus Dial. X, 52 entnehmen wir, daß die Frau eines verschütteten Bergmannes zu seinem Seelenheil täglich in der Kirche neben dem Altare Weihrauch anzündet.

Wenn wir in diesen drei Erzählungen das Wohlwollen, das die Frauen ihren Männern gegenüber zeigen, hinsichtlich seines sittlichen Wertes beurteilen wollen, so besteht kein Zweifel, daß hier individuelle Gefühle der Liebe und Zuneigung vorliegen. Die Frauen bringen persönlich große Opfer, sie legen sich persönlich große Mühen auf. Aber die Liebe haftet doch an Formalitäten. In Erfüllung gewisser kirchlicher Zeremonien, konventioneller Gebräuche und nicht so sehr in inneren Stimmungen bestehen die Aeußerungen des Wohlwollens. Dadurch aber erleiden dieselben hinsichtlich ihrer persönlichen Geltung eine schwere Einbuße. Erwägt man noch dazu, welche zwingende Gewalt religiöse Vorstellungen auf den mittelalterlichen Menschen ausüben, so dürfen wir von sittlich freien Regungen in unserem Sinne bei diesen Liebeserweisungen schwerlich sprechen.

War durch das Christentum die Stellung des Weibes eine freiere geworden, so mußte die Ansicht der Kirche von der Ehe die sittlichen Beziehungen der Gatten untereinander einengen. Die Kirche erblickte in der Ehe nur eine sinnliche Gemeinschaft. Die

Jungfräulichkeit wurde auch innerhalb des ehelichen Lebens als das Ideal der christlichen Vollkommenheit angesehen.[1]) Man glaubte sich ein Verdienst zu erwerben, wenn man die den geistlichen Stand bindende Enthaltsamkeit auch auf das eheliche Verhältnis der Laien übertrug. So erfahren wir denn in unserer Quelle,[2]) daß ein angesehener Ritter more ecclesiastico von seiner Frau getrennt lebt. Er wird sogar Mönch. Umsonst versucht die Gattin, den Mann der Familie zu erhalten. Das Verhalten des Weibes wird als luxuria, das des Mannes als tugendhaft bezeichnet. Hatte das Christentum die Persönlichkeit der Frau in sozialer Beziehung gehoben, so mußten durch die kirchliche Anschauung von dem Weibe als einem unreinen, niedrigen Wesen die sittlichen Beziehungen innerhalb der Familie schwer geschädigt werden.

Gehen wir jetzt ein auf das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, soweit sich uns ein anschauliches Bild aus dem Dialogus ergibt. „Auch dieses war, wie alle Verhältnisse des Mittelalters, von dem durch den transzendenten Gottesglauben bedingten Gegensatz der göttlichen und der menschlichen Liebe zerklüftet".[3]) Uebergroße Liebe zu den Kindern war eine Sünde, weil man darin eine Beeinträchtigung der Liebe zu Gott sah.[4]) Unsere Quelle bietet keine Belege dafür, daß Eltern aus Liebe zu Gott die Liebe zu ihren Kindern unterdrücken, wohl aber solche, daß Kinder die natürlichen Empfindungen ihres Herzens zu ihren Eltern aus diesem Grunde ersticken. Man hält sich an die buchstäbliche Befolgung der Worte des Herrn: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt, denn mich, der ist meiner nicht wert". (Matth. 10, 37). So hören wir in Dialogus IV, 84, wie eine Jungfrau aus Liebe zu Christo das Haus ihres Vaters und ihre Verwandtschaft verläßt, sich quibusdam feminis religiosis illius provinciae anschließt, cum quibus de opere manuum suarum victitans, orationibus ieiuniisque vacavit. Ihr Verhalten wird als tugendhaft bezeichnet.

Daß die Liebe zu Gott alle natürlichen Regungen der Kindesseele erstickt, erhellt auch aus Dialogus I, 43: Helswind von Burtscheid will trotz Sträubens der Eltern Nonne werden. Nur durch eine List gelingt es der Mutter, als sie einmal im Nonnenkloster zu Burtscheid weilt, ihre Tochter, die schon eine Kutte angelegt hatte, zu bewegen, wieder mit nach Hause zu gehen.

---

[1]) Dial. VIII, 79.
[2]) Dial. IV, 93.
[3]) Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, S. 458.
[4]) Dial. II, 5: Quaedam (peccata) sunt venialia, ut est nimius affectus parentum circa liberos.

Als die Mutter wieder einmal in jenem Kloster weilt, begibt sich die Tochter auch heimlich dorthin und geht trotz flehentlichen Bittens der Mutter nicht wieder nach dem Elternhause zurück. Matre vero cum multo timore recedente, pater cum fratribus furibundus ascendit, fores effregit, filiam vociferantem eduxit, cognatis, qui eam averterent, commisit. .... Episcopo Leodiensi patrem et eos a quibus educta fuerat excommunicante, loco restituta est. Die Tochter aber wird zum Schluß als eine Erwählte Christi bezeichnet.

So werden die sittlichen Beziehungen innerhalb der Familie gelockert, ja vollkommen zerstört. Die Kirche beherrscht sie, und nach ihrer Meinung muß die Liebe zu Gott und Christo allen Verpflichtungen vorangehen. Das erhellt so recht aus Dialogus II, 25: Hier ist einem Juden die Tochter entführt worden, um sie ins Kloster zu bringen. Auf Bitten des Vaters verwendet sich der Herzog für das Mädchen. „Dux vero cum vellet patri restituere filiam, Iudaeo scilicet Christianam, restitit ei Walterus clericus, dicens: Domine, si hoc scelus commiseritis contra Deum et sponsam eius, nunquam salvabitur anima vestra". — Nicht das Verhältnis von Vater und Tochter ist maßgebend für die Kirche, sondern das des Juden zu einer Christin, das eines Ungläubigen zu einer Gläubigen. Und da für die Kirche wahre Sittlichkeit in der Rechtgläubigkeit besteht, so erscheint ihr das Bemühen des Herzogs, einem Ungläubigen eine Gläubige zu überliefern, als ein unsittliches, als ein Verbrechen gegen Gott.

Gewiß sind diese Anschauungen der Kirche bei den religiös gebundenen mittelalterlichen Menschen von zwingender Gewalt gewesen, und sie mögen die Kinder in ihren Entscheidungen stark beeinflußt haben. Aber wie leicht wird es diesen gefallen sein, die Eltern zu verlassen, da zwischen beiden noch kein freies sittliches Verhältnis der Liebe und Zuneigung gewonnen war, sondern sich dieses noch vornehmlich in den Bahnen des Gehorsams bewegte. Daß die Bande des Blutes jedoch gar keine Affekte erzeugt hätten, daß nicht auch natürliche Empfindungen der Kinder zu den Eltern (s. Dial. VIII, 58) und umgekehrt (s. Dial. VI, 22) vorhanden gewesen seien, wäre zuviel gesagt. Aber diese natürlichen Regungen traten doch zurück oder wurden mit Gewalt unterdrückt aus Sorge für das Seelenheil.

Der eigentliche Betätigungs- und Lebenskreis familiären Wohlwollens war zur Stammeszeit die größere Familie, das Geschlecht, die Sippe. Die Auswirkung der sippenhaften Nächstenliebe geschah vornehmlich durch gewisse soziale Institutionen, durch Blutrache und Eideshilfe. Wenn auch die Grundfesten der Sippe in der hier behandelten Zeit erschüttert waren, wenn auch Staat und Kirche die Blutrache bekämpften, so wurzelt die Selbst-

hilfe der Sippen doch noch tief in den Gefühlen und Anschauungen des Volkes. Von der Eideshilfe ist freilich in unserer Quelle an keiner Stelle die Rede. Daß sie aber trotzdem noch in unserer Zeit lebendig gewesen sein muß, erhellt aus dem Sachsenspiegel.[1]) Dagegen geschieht der Blutrache an mehreren Stellen Erwähnung.[2]) Noch ist das Einzelbewußtsein mit dem Gesamtbewußtsein verschmolzen, noch wird die Einzelperson sozial konstruktiv nicht erfaßt. Darum fühlt sich auch noch immer die Gesamtheit des Geschlechts mit verantwortlich für die Tat eines seiner Angehörigen und die sippenhafte Nächstenliebe zeigt sich in dem Eintreten der Sippe für den einzelnen Sippengenossen, wie es in der Institution der Blutrache geschieht. Indem dieses Wohlwollen durch autoritative Bestimmungen der Sitte geregelt, andererseits an die sichere Voraussetzung einer entsprechenden Gegenleistung geknüpft ist, erscheint der Begriff gebunden und bedingt zugleich.

Die Kirche hält das Sippenbewußtsein dadurch rege und lebendig, daß sie die Sippe zur Buße für ein Vergehen eines ihrer Angehörigen ermahnt und verpflichtet. Beispiele solchen sippenhaften Wohlwollens begegnen uns in Dial. IV, 99 und Dial. XII, 26.

Nach Dial. XII, 26 stirbt eine Nonne, die ihre Keuschheit nicht bewahrt hat. Ihre Angehörigen tun nichts für das Heil ihrer Seele, da sie dieselbe für verloren halten. Nach dem Tode erscheint die Nonne einem Abt und teilt ihm mit, daß sie sich in den entsetzlichsten Qualen befinde. Der Abt sieht in dem Erscheinen einen Beweis, daß Gott will, daß die Seele gerettet werde. Auf die dringliche Ermahnung des Abtes leisten nun die Verwandten die Genugtuung: „Cuius hortatu parentes spe concepta, coeperunt ei beneficia impendere". Nach der Erzählung in Dial. IV, 99 ist ein Geistlicher durch die falsche Aussage einer Buhlerin unschuldig zum Tode verurteilt worden. „Territi vero parentes praedictae adulterae, coram canonicis sancti Patrocli se prostraverunt, veniam postulantes, et pro nece justi poenitentiam suscipientes".

Die persönliche innere Teilnahme bleibt bei diesen Erweisungen familiären Wohlwollens ganz gleichgültig. Das Gefühl der Zusammengehörigkeit unter Blutsverwandten ist noch stark genug, sodaß die ganze Sippe sich verantwortlich fühlt für die Tat eines Sippengenossen und Gott gegenüber Buße tut, um die Strafe, die sonst jeden treffen würde, von sich abzuwenden. Es sind also nicht sowohl freie Gefühle, die sich hier regen, sondern sie sind vielmehr gebunden von der zähen, nachwirkenden Kraft des urzeitlichen solidarisch-kollektiven Geschlechtsbewußtseins.

[1]) Ssp. I. 18 § 3.
[2]) Dial. IV, 58; VIII, 26; X, 7; XI, 56.

Welche Formen des Wohlwollens treten nun in dem größten Lebenkreis, dem Staate, hervor? Der Wirkungs- und Machtkreis des mittelalterlichen Staates war gemäß der Vorstellung, daß derselbe nicht göttlichen, sondern menschlichen Ursprungs und Wesens sei, eng bemessen.[1]) Die Kirche war die Hüterin geistiger und sittlicher Güter, während dem Staate vornehmlich die Aufgabe des äußeren und inneren Schutzes verblieb. Er hatte eine mehr negative Aufgabe, die Christenheit zu schirmen vor „dieben unde vor roubern unde brennern, vor jüden, vor heiden unde vor ketzern, vor meineidern unde vor unrehtem gewalte".[2]) Noch ist der Staat nicht als eine sittliche Gemeinschaft anerkannt, sondern er erscheint noch allzusehr als eine Summe zusammengewürfelter Personalverbindungen, bei denen andere „als die selbstsüchtigen Interessen der Einzelnen überhaupt nicht existieren".[3]) Darum erkennt er es noch nicht als seine Aufgabe, den notleidenden Staatsangehörigen zu helfen, er ist nur der Hüter strenger Ordnung. Indem sich so das staatliche Wirken in dem rechtlichen Schutze zeigt, den er seinen Angehörigen angedeihen läßt, verweist er das ganze Gebiet der Wohltätigkeit, alle Werke der erbarmenden Liebe, vornehmlich die Armen- und Krankenpflege, der Kirche. Diese aber bedient sich solcher Zwangseinrichtungen wie der Bußdisziplin und geistlicher Rechtsprechung, um den Begriff der Nächstenliebe ins Leben einzuführen.[4])

Nach der Lehre der Kirche war die Sünde eine Beleidigung Gottes und mußte gesühnt werden durch Almosen, Gebete und Fasten. Namentlich legte die Kirche großes Gewicht auf die Sühne durch Almosen.[5]) „Almosen ist die Würze des Fastens, die Zierde des Gebetes, der Schmuck der Nachtwachen, das Kennzeichen eines guten Herzens, ein besonderes Heilmittel der Sünde"[6]), sagt Cäsarius von Heisterbach in Hom. III, 67.[7]) So werden auch in unserer Quelle besonders Almosen als Buße für die Sünden auferlegt. Diese Gaben werden nicht aus persönlichem Gefühl der Liebe dem Nächsten gegeben, sondern sie sind nur ein Teil der Satisfaktio. Sie sollen dazu dienen, auf das eigene Verhältnis zu Gott einen Einfluß zu gewinnen, ihn wieder versöhnlich zu stimmen. Indem sie so nur eine Versorgung der eigenen Seele sind, kann bei der Spende der Almosen von einer wirklichen Liebesgesinnung nicht die Rede

[1]) Vgl. Eicken, a. a. O., S. 368.
[2]) Pfeiffer, Berthold von Regensburg, Bd. I, S. 144.
[3]) Wundt, Ethik, Bd. III, S. 285 f.
[4]) Vgl. Lamprecht, D. G., Bd. I[1], S. 390.
[5]) Dial. XII, 32.
[6]) Dazu vgl. auch Dial. VIII, 77: ut peccata eleemosynis redimeret.
[7]) Angeführt nach Eicken, a. a. O., S. 505.

sein. Auf Grund der Beichte werden die Liebesgaben normiert, die innere Verpflichtung ist noch nicht entwickelt, der Nachdruck liegt auf der formalen Erledigung eines rein äußeren Tuns. Der Begriff der Nächstenliebe ist noch ohne individuelle sittliche Vertiefung, ohne Gefühlsinhalt, formal und äußerlich, einer rechtlichen Verpflichtung ähnlich.

War so auf Grund der geistlichen Rechtsprechung zwangsweise, gesetzlich immer für ein gewisses Maß von Almosen gesorgt, so fehlte es daneben keineswegs an Wohltätigkeit freierer Art, wie sie die Bußdisziplin in die Hand gab: Ein Wucherer fühlt sein Ende herankommen.[1]) Er erwägt seine schwere Sünde und stellt sich die Qualen der Hölle vor, die seiner dafür warten werden. Er geht zu einem ihm bekannten Abt und sagt zu ihm: „Domine, graviter infirmor, non possum aliquid de rebus meis ordinare, neque usuras acceptas restituere; si volueritis de anima mea Deo reddere rationem, peccatorum meorum mihi promittere absolutionem, omnia bona mea, tam mobilia quam immobilia, potestati vestrae subiiciam, ita ut de illis quod vobis visum fuerit faciatis". — Der Wucherer denkt nicht in erster Linie daran, durch seine Gaben etwas Gutes zu stiften. Er will durch seine Schenkung Gott eine Sühne bieten für seine Sünden, um so seine Seele im Jenseits sicher zu stellen, und der Abt soll die Sache bei Gott vermitteln. Er denkt nur an seinen persönlichen Vorteil. Aus rein egoistischen Erwägungen heraus macht er seine Leistung von einer Gegenleistung abhängig. Er konstruiert geradezu einen Kontrakt, den er nur dann einzuhalten gedenkt, wenn er für das, was er als seine Pflicht auf sich nimmt, die gewünschte Gegenleistung erwarten darf. Die Wohltätigkeit macht er also von einer äußeren Bedingung, von der Voraussetzung einer bestimmten Gegenleistung, abhängig. Der Begriff der Nächstenliebe ist hier nach dem Prinzip des „do ut des", nach dem der Gegenseitigkeit, orientiert. „Die Schenkung hat tatsächlich ein rechtlich gebundenes Verhältnis zwischen Beschenktem und Schenkgeber zur Folge"[2]); sie geht nicht aus sittlich freiem Willen hervor. Die innere Verpflichtung zum Geben ist nur bestimmt durch den eventuellen Ausfall der Gegenleistung.

Dieser juristischen Auffassung der Nächstenliebe, wie sie uns hier entgegentritt, begegnen wir auch in Dial. IV, 71: Im Kloster Laach wird ein Sachse sehr gastlich aufgenommen. Ganz erbaut über eine solche freundliche Bewirtung, die er hier gefunden hat, kehrt er in die Heimat zurück. Bald darauf liegt

[1]) Dial. II, 31.
[2]) Lamprecht, D. G., Bd. II[4], S. 183.

ein reicher Freund von ihm im Sterben, und als dieser in seiner Gegenwart sein Testament macht und dabei äußert: „Vellem aliquid legare pro anima mea, si scirem in quo loco optime esset locatum", gibt er ihm den Rat, die Spende dem oben erwähnten Kloster zu überweisen, mit der Begründung, daß dessen Mönche wahrhaft Männer Gottes seien. Darum, so setzt er hinzu, „nusquam poteritis eleemosynam vestram melius, et animae vestrae locare utilius, quam in eodem loco". Auf diesen Rat hin vermacht der Sterbende dem Kloster eine Summe Geldes. — Macht hier der Geber seine Stiftung auch nicht rechtlich von einer Gegengabe abhängig, so erwartet er doch als Gegenleistung die Fürbitte der Mönche für sein Seelenheil. In der Hoffnung, daß die Insassen des Klosters für ihn beten werden, wenn er nicht mehr auf Erden weilt, will er freudig sein irdisches Gut lassen. Er treibt geradezu „eine Art Handel, indem er einen Teil seiner Güter hingibt, um geistliche, himmlische Güter damit zu erwerben".[1]) Der Geber tut das Gute nicht aus dem Bewußtsein der sittlichen Pflicht heraus, dem Nächsten in Liebe zu helfen, sondern sein Handeln ist durch den Egoismus bedingt: das „si scirem in quo loco optime esset locatum" geht nicht auf die Bedürftigkeit und die Not des Empfangenden, sondern auf den Lohn, den der Geber für seine Spende erhofft. So kann man hier von einem spontanen sittlichen Wollen nicht reden: die Gabe wird gegeben in der Erwartung einer Gegengabe. Eine reziproke Auffassung des Begriffs der Nächstenliebe beherrscht das sittliche Tun. Die innere Verpflichtung des Wohlwollens wird durch die Gegenleistung bestimmt. Der Begriff der Nächstenliebe ist formal gebunden.

Diese beiden Merkmale des Begriffs der Nächstenliebe, Reziprozität und Formalität, treten auch heraus in Dial. X, 46: König Richard von England fährt mit vielen Pilgern übers Meer. Eines Tages erhebt sich um die Dämmerungszeit ein heftiger Sturm auf dem Wasser, so daß alle Schiffe unterzugehen drohen. Der König aber, den Tod wie die übrigen vor Augen sehend, ruft aus: „O wann wird die Zeit sein, wo die grauen Mönche aufstehen, um Gott zu loben. Denn soviel Gutes habe ich ihnen getan, daß ich nicht zweifle, sobald sie beginnen für mich zu beten, muß der Herr sich unser erbarmen". Der Herr wird durch die Gebete der aufstehenden Mönche erweckt und stillt den Sturm. Als der König heimkehrt, ehrt er infolge dieses Ereignisses den Orden noch höher, macht einigen Klöstern reiche Stiftungen und gibt außerdem die Mittel zum Bau neuer Klöster. —

[1]) Uhlhorn, Vorstudien zu einer Geschichte der Liebestätigkeit im Mittelalter, S. 50.

Der König hat den Mönchen viele Gaben dargebracht. Dieselben hat er ihnen aber keinesfalls gegeben aus einer sittlich freien Regung heraus. Bestimmt erwartete er als Gegenleistung die Gebete der Mönche für sein Geschick. In der Stunde der Gefahr bringt er daher sein Wohlergehen in Beziehung zu den Gebeten der Mönche und erwartet für seine guten Werke infolge ihrer Fürbitte Hilfe von oben, ja, er glaubt einen rechtlichen Anspruch darauf zu haben: O quando erit tempus, in quo grisei monachi surgere solent ad laudandum Deum? Tanta enim bona illis feci, ut non dubitem quin mox ut coeperint pro me orare, Dominus nos respicere debeat. Das Bezeichnende ist das Wort „debeat". (Im Zusammenhange hier = muß). Gott muß Hilfe leisten, ihm wird es als Rückgabe einer Schuld auferlegt, er ist sittlich gebunden durch die Gegenleistung. Indem aber der Spender bei seiner Gabe an eine Gegenleistung denkt, erscheint der Begriff der Nächstenliebe unfrei nach der Seite der sittlichen Motive hin: die Reziprozität beherrscht den Begriff. Indem die innere Verpflichtung gebunden ist an eine bestimmte Leistung, da sonst die erwartete Gegenleistung nicht eintrifft, ist auch nach der Seite der sittlichen Zwecke hin der Begriff gebunden: er erhält dadurch eine formale Ausprägung. So können wir hier von einer formalen Gebundenheit des Begriffs der Nächstenliebe sprechen.

Wenn Weimann[1]) Reziprozität und Formalität als Merkmale des Begriffs der Nächstenliebe zur Stammeszeit hinstellt, so gilt das auch noch für die hier behandelte Zeit. Doch darüber hinaus hat der Begriff auch schon eine freiere Gestaltung angenommen. Die Erzählung in Dial. II, 2 möge das beweisen:

Ein vornehmer Jüngling, der Verwandte eines Bischofs, wird Mönch in einem Kloster. Nach einiger Zeit verläßt er dasselbe und gesellt sich einer Räuberbande zu. Bei der Belagerung einer Burg wird er tödlich verwundet. Er beichtet einem Priester, um wenigstens dem ewigen Tode zu entgehen. Da dieser ihm in Anbetracht seiner großen Sünde die Genugtuung verweigert, legt er sich selbst als Buße 2000 Jahre Fegefeuer auf. Auch das Abendmahl wird ihm verweigert. Da schreibt er auf einen Zettel, wie es um ihn steht, und bittet den Priester, diesen dem Bischof zu überbringen, und er setzt hinzu: spero quia orabit pro me.

Mortuus est monachus, et ad purgatorium deportatus. Et venit sacerdos ad Episcopum, defuncti literas ei deferens. Quas cum legisset, amarissime flevit, dixitque sacerdoti: Nunquam tantum dilexi hominem; dolui de eius conversione, dolui de

[1]) Weimann, a. a. O., S. 50.

apostasia, doleo de morte. Dilexi vivum, diligam et mortuum. Quia iuvari potest, et contritus obiit, orationibus Ecclesiae meae non carebit. Et convocans praelatos Episcopatus sui, Abbates scilicet, Decanos, Priores, Pastores ecclesiarum, vel quibus commissa fuerat cura animarum, et hoc ipsum demandans monasteriis sanctimonialium, rogans cum multa humilitate et instantia, viva voce praesentes, literis absentes, ut omnes speciales orationes quas ipse iniunxit, illo anno animae iam dicti defuncti impenderent, tam in missis quam in psalmis. Ipse vero praeter eleemosynas et orationes peculiares, quas pro eo fecit, singulis diebus hostiam salutarem pro absolutione animae eius immolavit. Quod si forte in maxima necessitate, vel infirmitate, hoc per se ipsum facere non potuit, alter defectum illum supplevit. Anno completo, in fine missae post altare stans defunctus apparuit Episcopo, pallidus, exilis, macilentus, in veste pulla; vultu habituque statum suum bene declarans. Quem cum interrogasset, quomodo haberet, vel unde veniret, respondit: In poenis sum, et de poenis venio; sed gratias ago caritati tuae, quia annus iste propter eleemosynas tuas et orationes atque beneficia Ecclesiae tuae mihi exhibita abstulit mihi mille annorum poenas, quas sustinere habebam in purgatorio. Quod si adhuc uno anno similem mihi impenderis opem, omnino liberabor. Audiens haec Episcopus, laetus effectus, Deo gratias egit, missisque literis ad ecclesias sive monasteria, visionem omnibus exposuit, et ut adhuc uno anno iniunctas servarent orationes obtinuit. Episcopus vero annum sequentem praecedenti continuavit, tanto in exhibitione ferventior, quanto iam de liberatione securior. Expleto anno cum Episcopus missam pro eo celebraret, iterum affuit ille in cuculla nivea, et facie serenata, dicens sibi omnia optata succedere. Et ait Episcopo: Remuneret omnipotens Deus caritatem tuam, sanctissime pater, quia propter tuam sollicitudinem ereptus de poenis, iam ingredior gaudium Domini mei . . . “.

Der Bischof ist tief betrübt, als er von dem Schicksal des Mönches erfährt. Eine herzliche Liebe spricht aus der Klage um den Toten. Er bemüht sich aufrichtig, dem Verstorbenen zu helfen. Er scheut keine persönliche Mühe und keine persönlichen Mittel, für die Seele des Mönches zu sorgen. Die Auswirkung des Wohlwollens geschieht durch Almosen, Gebete und Darbringung von Hostien. Die Almosen kommen als Werk der Satisfaktio in Betracht. Der Bischof gibt dieselben nicht aus Mitleid mit dem Nächsten und um ihm zu helfen, sondern mit Rücksicht auf den Mönch, um dadurch als Werk der Buße für ihn Milderung der Strafe zu erlangen. Hier bleibt der Begriff der Nächstenliebe noch ohne Gefühlsinhalt, rein äußerlich, er trägt noch einen mehr oder weniger rechtlichen Charakter. Und

rechtliches Gepräge tragen auch die dem Mönche erwiesenen Wohltaten der Kirche, die mehr aus einer statuarischen Forderung als aus freiem sittlichen Wollen hervorgehen, das seinen Grund in der persönlichen Liebe zu dem Verstorbenen hat. Welchen Charakter trägt nun das Wohlwollen, das der Bischof dem Mönch erweist? Aus freiem Willensentschlusse gehen seine Liebeserweisungen hervor. Und doch könnten wir hier noch nicht von einer freien sittlichen Tat, wie sie eine Zeit mit individueller Sittlichkeit versteht, sprechen. Die Liebe trägt noch zu wenig individuelles Gepräge. Es kommt nur darauf an, daß Gott Genüge getan wird. Auf das äußere Tun legt der Bischof zu viel Gewicht; er opfert täglich außer den Almosen und Gebeten, die er für die Seele des Mönches darbringt, noch eine Hostie. Zu Zeiten, wo er durch Krankheit oder durch dringende Umstände an der Ausübung dieses Amtes verhindert ist, läßt er sich hierin vertreten. Man sieht, er legt den Nachdruck auf die rein äußere Handlung, auf ein genau bemessenes Quantum äußeren Tuns. Nicht so sehr in inneren Stimmungen als vielmehr in legalen Handlungen, wie sie durch die Bußdisziplin der Kirche geboten sind, sucht er seine Liebe zu betätigen. In der sorgfältigen Beobachtung der Formen, weniger in persönlichen Gefühlen, äußert sich hier noch das Wohlwollen. Die Liebe ist ihm noch nicht der Ausdruck einer tiefen persönlichen Empfindung, sie haftet zu sehr an konventionellen Gebräuchen; diese sind das Wesentliche an dem Begriff. Die konventionellen Betätigungen sind ihm mehr als eine Form, sie sind ihm zugleich der Inhalt, er steht noch unbewußt unter ihrer Herrschaft.[1]) So bildet sich der Begriff noch nicht rein abstrakt, innerlich, persönlich. Man könnte hier von einer konventionellen Gebundenheit der Nächstenliebe sprechen.

Wir sahen bisher, daß Wohltätigkeit geübt wurde in der Hoffnung, das Verdienst werde der eigenen Seele oder den Heimgegangenen zu gute kommen. Wohltätigkeit wurde nun im Mittelalter besonders von den Klöstern geübt. Welchen Charakter hier das sittliche Tun trägt, wollen wir im folgenden erörtern. Einige Quellenstellen mögen angeführt sein.

Dial. IV, 65: Das Kloster Heisterbach erweist sich zur Zeit einer Hungersnot den Bedürftigen überaus hülfreich: „Sicut dixerunt hi qui numerum inopum ante portam consideraverunt, aliquando una die mille quingentis eleemosynae datae sunt. Dominus Gevardus tunc Abbas singulis diebus ante messem, in quibus carnibus uti licebat, bovem unum in tribus caldariis cum oleribus circumquaque collectis coqui iussit, et cum pane

[1]) Vgl. S. 65 f. Hier auch die psychologische Begründung.

per singulos pauperes divisit. Simile factum est de ovibus aliisque pulmentariis". Am Schluß dieser Erzählung heißt es dann: „Eodem anno dives Dominus caritatem servorum suorum etiam in hac vita per centuplum remuneravit. Nam magister Andreas Spirensis per pecunias, quas in curia Frederici Imperatoris, nec non et in Graecia congregaverat, magnum allodium in Blitirsdorp emit, nobisque in eleemosynam dedit. Unde talis voluntas, nisi a Deo?" — Also: die Stiftung, die dem Kloster zuteil wird, sieht man als eine Gegengabe Gottes an für die Hilfe, die man den Bedürftigen erwiesen hat. Daß die Werke barmherziger Nächstenliebe ihren Lohn in sich selber finden, zu dieser Stufe sittlicher Freiheit ist man noch nicht vorgeschritten. Deshalb verlangt das ethische Denken jener Zeit auch mit innerer Notwendigkeit nach einem Aequivalent.

Dial. IV, 66: Das Kloster Himmerode zeigt sich zu dieser Zeit nicht weniger mildtätig. Der Lohn bleibt nicht aus; ihm wird eine reiche Stiftung vermacht. Es ist ganz im Rahmen der sittlichen Vorstellungen, wenn Cäsarius hinzufügt: „Christus vero non immemor illius promissi: Date, et dabitur vobis, quia largi erant in dando, largam illis misit eleemosynam". — Also: die Stiftung betrachtet man als eine Gegenleistuug Christi für die Werke der Barmherzigkeit, die das Kloster erwiesen hat.

Dial. IV, 67: Ein westfälisches Kloster hat ebenfalls in den Zeiten der Not hilfreich den Armen zur Seite gestanden: Ante messem, so hören wir von dem Cellerarius, ob necessitatem pauperum pecora nostra occidimus, calices et libros nostros impignoravimus. Er fährt dann fort: „Modo Dominus misit nobis hominem, qui tantum nobis auri dedit, ut eius quantitas in duplo erogatis respondeat". — Wiederum ist es die Vorstellung, daß Gott keine Gabe unbelohnt läßt, die das sittliche Denken hier beherrscht.

Was ergibt sich aus den drei Beispielen? Eine herzliche Wohltätigkeit wird von den Klöstern geübt. Aber immer denkt man dabei an eine Gegenleistung Gottes. Zwar hat man sie nicht rechtlich fixiert, aber in der Vorstellung ist immer die Gegenleistung antizipiert. Das Wort des Herrn „Date, et dabitur vobis" faßt man ganz wörtlich, und so bringt man das „Dabitur" immer in Parallele mit dem „Date". Die sittliche Norm zum Handeln erhält ihre bindende Kraft nicht aus dem Innern der Persönlichkeit, sondern mindestens zum Teil aus einer buchstäblichen Auffassung der Worte Jesu. Die Liebe ist noch nicht der Ausdruck eines starken persönlichen Gefühls. Das persönliche Moment geht erst durch die religiösen Vorstellungen hindurch. Dadurch erhält der Begriff eine konventionelle Ausprägung: Eine

gebundene Auffassung der Nächstenliebe leuchtet trotz liebevoller Gesinnung hindurch.

Eine besondere Form der Wohltätigkeit, wie sie namentlich im Mittelalter von den Klöstern geübt wurde, war die Gastfreundschaft. Gewerbsmäßige Wirtshäuser gab es im Mittelalter wenige, und so sorgten besonders die Klöster für die Unterkunft der Fremden. Groß und bewunderungswert war die Macht der Liebe, die sich in der Ausübung der Gastfreundschaft seitens der Klöster zeigte. Cäsarius sagt von dem Zisterzienser Orden in dieser Beziehung: „Pene nulla domus est ordinis, quae non sit obligata debitis, tum propter hospites . . . .“.[1]) Christus hatte in Matth. 25 die Gastfreundschaft als ein Werk der Nächstenliebe geboten und dem, der den Fremden aufnimmt, die Verheißung gegeben, daß er den Sohn Gottes selbst beherberge. Deshalb hatte auch der heilige Benedikt die Mönche verpflichtet, alle Gäste gleich wie Christus selbst aufzunehmen, und Cäsarius wiederholt diese Regel nachdrücklich.[2]) Wie die Verletzung der Gastfreundschaft im Altertum als ein Frevel gegen die Götter aufgefaßt wurde,[3]) insofern der Gast unter dem Schutze derselben stand, so wird sie nun als eine Nichterfüllung eines göttlichen Gebotes angesehen. Die Gastfreundschaft wird als eine von Christus anbefohlene Pflicht betrachtet. Diese statutarische Forderung schränkt sie in ihrer sittlichen Freiheit ein. Sie erscheint noch vollkommen als religiöse Pflicht, keineswegs als sittlich-soziale. Es fehlt ihr noch die Beziehung auf den Menschen als solchen. Das persönliche Verhältnis zu dem Fremden bildet sich erst unter dem Zwange religiöser Vorstellungen. Dadurch erhält der Begriff eine konventionelle Färbung. Dazu fehlt der Blick auf das Verdienstliche nicht. Das Kloster eines Ordens, dessen Abt valde hospitalis ist, wird mit äußeren Glücksgütern reichlich gesegnet.[4]) „Quanto plures hospites suscepit, quanto plus caritatis pauperibus exhibuit, tanto illi et domui eius Dominus amplius benedixit“. Der Abt stirbt. Sein Nachfolger schränkt die Gastfreundschaft ein, um für Zeiten der Not Gaben bereit zu haben. Das Gegenteil tritt ein: der Wohlstand des Klosters nimmt ab. Ein Fremder, der an der Klosterpforte erscheint und von dem Pförtner die Verhältnisse erfährt, gibt diesem den Rat, die Gastfreundschaft wieder in der früheren Weise zu üben, dann werde auch der Segen sich wieder einstellen. Denn: „Duo fratres expulsi sunt de monasterio isto: nisi illi duo fuerint reversi, nunquam bonus erit status eius. Unus eorum vocatur

[1]) Dial. IV, 57.
[2]) ibidem.
[3]) Vgl. Wundt, Ethik, Bd. I[4], S. 249.
[4]) Dial. IV, 68.

Date, alter vero Dabitur. Der Pförtner teilt dem Abt und den Brüdern die Begebenheit mit, die den Rat befolgen. „Resumta est hospitalitas, et coepit eis mox Dominus benedicere ut prius".

Die Ausdrücke Date und Dabitur faßt man allzu wörtlich auf bei der Ausübung der Gastfreundschaft. Den Wohlstand des Klosters bringt man in direkte Beziehung zur Gastlichkeit des Abtes, die Not sieht man an als eine Strafe Gottes für den Mangel an Nächstenliebe: „Caritate subtracta, proficere non potuit monasterii substantia, immo in brevi ad tantam devenit paupertatem, ut vix haberent fratres quod manducarent". Freilich wird bei dem, der die Tugend der Gastfreundschaft ausübt und dafür seinen Lohn empfängt, die innere Würdigkeit vorausgesetzt. Auf die Frage des Novizen: Quid sentiendum est de illis, qui hospites colligunt et eleemosynas tantum faciunt propter gloriam inanem? antwortet Cäsarius: „Tales dando sua peccant, et nihil aliud recipiunt, nisi quod quaerunt, scilicet laudem humanam". Aber indem er fortfährt: „Alii sua Christo dant tantum propter vitam aeternam, et hos Dominus non deserit in praesenti", gewährt er uns einen Einblick in die Motive sittlichen Handelns. Die Gastfreundschaft wird letzten Endes doch nur geübt zum Heil der Seele, mit der ausgesprochenen Absicht, sich den Lohn des Himmels zu verdienen. Man erweist sie aus Liebe zu Christo, weil er die Tugend der Gastfreundschaft geboten hat, und weil man glaubt, in jedem Fremden Christus selbst zu beherbergen. So tritt die sittliche Norm von außen heran als statutarische Forderung, als Mönchsregel und als Gebot Christi. Zum andern geschieht das Handeln im Hinblick auf das Jenseits, um sich das ewige Leben zu verdienen. So erscheint der Begriff bedingt durch die sichere Erwartung einer Gegenleistung. Von einer rein abstrakten Fassung des Begriffs, von einer autonomen Gestaltung desselben, kann hier keine Rede sein.

Eine andere Form mittelalterlicher Nächstenliebe bildet die als religiöse Uebung gehandhabte Fußwaschung. An zwei Stellen hören wir davon in unserer Quelle:

1. Dem Mönch Godefried erscheint[1]), als er eben im Begriff ist, den Brüdern die Füße zu waschen, Christus mit einem Tuch und einem Schwamm in der Hand und sagt: Sede, ut lavem pedes tuos, eo quod dudum laveris pedes meos. Qui cum territus renueret, coegit eum, flexisque genibus pedes eius lavit, sicque disparuit.

2. In Dial. VIII, 31 hören wir von einem vornehmen Fürsten, der einem Aussätzigen oft die Füße wäscht in dem Glauben, daß er an Christus selber diesen Dienst übe. Als der Fürst

[1]) Dial. I, 35.

eines Tages wieder einmal zu dem Aussätzigen kommt, erblickt er nicht ihn, sondern in dessen Gestalt und Kleidung den Herrn. In der gewohnten Weise nimmt er sich seiner herzlich an, dieses Mal besonders gehoben durch die Erscheinung. Freudig teilt er darauf den Seinen mit, daß er seinen Aussätzigen gesehen habe. Und als ihm dann gesagt wird, dieser sei schon längst gestorben, da „exultavit in spiritu, eo quod videre eique ministrare meruerit praesentialiter, quem multo tempore in suis membris veneratus est".

Bei den Mönchen war diese Art der Nächstenliebe eine gesetzliche Forderung. Ist schon dadurch der sittliche Wert der Handlung einzuschränken, so ist das Motiv noch mehr dazu geeignet: man will nicht in erster Linie seine persönliche Liebe durch die Fußwaschung offenbaren, sondern nur seine Demut zu erkennen geben, die Demut freilich aus Liebe zu Christus, der selbst seinen Jüngern die Füße gewaschen hatte. Indem man die Worte des Herrn: „Was ihr getan habt . . . (Matth. 25, 45), wörtlich nimmt, glaubt man in den Armen Christus selbst die Füße zu waschen. So groß die darin sich erweisende Macht der Liebe ist, einem rein individuellen sittlichen Wollen läßt sie wenig Raum. Wie häufig wird wohl das sittliche Tun zu einer bloßen Formsache geworden sein gegenüber der unmittelbaren Hingabe zu Christus, dem man glaubt durch diese Handlung zu dienen! Belohnung aber im Jenseits erwartet man als Gegenleistung für den in den Armen Christus erwiesenen Dienst. So erscheint es auch dem ethischen Denken der Zeit natürlich, daß der Heiland dem Mönch und dem Grafen persönlich erscheint, um solche Demut zu belohnen. Die reziproke Auffassung des Begriffs leuchtet auch hier hindurch. Und so müssen wir sagen, daß unfreie Motive und selbstische Zwecke trotz des persönlichen Liebesdienstes hervortreten.

In ihrer charakteristischen Form zeigt sich die mittelalterliche Nächstenliebe in dem Wohlwollen und in der Hilfe, die man Armen und Kranken erweist. Die Motive hierzu sind mannigfacher Art. In Dial. I, 38 zeigt sich jemand mildtätig, um dadurch seine Demut zu zeigen: Ein junger Mann von vornehmer Herkunft will ins Kloster eintreten. Unterwegs begegnet ihm ein armer Schüler. Diesem schenkt er seine guten Kleidungsstücke und begibt sich in den schlechten Kleidern desselben ins Kloster. Der Schluß der Erzählung beleuchtet uns die Belohnung des Mannes: „Et quia idem Philippus se in conversione humiliavit, in tantum illum Dominus exaltavit, ut non multo post eidem domui Abbas praeficeretur".

Nicht die persönliche Liebe zu dem armen Schüler bewegt den vornehmen Mann zu seinem Werk der Nächstenliebe. Er

vertauscht seine guten Kleidungsstücke mit den schlechten des Schülers, um dadurch seine Demut zu zeigen. So denkt er im letzten Grunde nur an sich, an sein eigenes Interesse. Der arme Schüler erscheint ihm nur als Mittel zum Zweck. Es ist eine Liebe, die das Ihre sucht, denn Gott belohnt die Demut. Darum wird auch am Schluß der Erzählung nicht der Liebesdienst des jungen Mannes hervorgehoben, sondern die Demut, die er durch die Tat bewiesen hat.

Daß jemand ein Liebeswerk übt, um sich durch die dabei erwiesene Demut ein Verdienst zu erwerben, tritt uns noch weiter in Dial. IV, 6 und Dial. IV, 98 entgegen. Im ersten Fall wird uns von einem Novizen folgendes erzählt: „Cum esset in probatione, sperans Deo nihil esse acceptabilius operibus humilitatis, ut sibi lavare concederetur panniculos cauteriorum petivit et obtinuit". Als der Teufel den Novizen von diesem niedrigen Dienst abzubringen versucht, da heißt es: „. . . . . panniculos solito diligentius lavit, et ut diabolum amplius confunderet, immissamque superbiam retunderet, ipsam ablutionem bibit". — Es kommt dem Novizen nicht in erster Linie darauf an, einen Liebesdienst zu erweisen, sondern die den Kranken erwiesene Hilfe ist ihm nur ein Mittel, seine Demut zu zeigen. Wenn er die Tücher der Wundärzte wäscht, so mag sein Tun noch durch das Mitleid mit den Kranken bestimmt sein; wenn es aber gar heißt, daß er das Wasser trank, in dem er die Tücher wusch, so kann ein solches Tun, das unserm sittlichen Empfinden widerstrebt, nur hervorgehen aus dem Verlangen nach eigener Abtötung des natürlichen Gefühls. Die Liebe trägt einen asketischen Zug. Nicht das persönliche Verhältnis zu den Kranken bestimmt das Tun des Novizen, sondern der niedrige Dienst ist ihm an und für sich sittlich. Und erwiesen wird diese demütige Liebe letzten Endes doch nur, um ein Verdienst bei Gott zu erwerben; sie ist also bedingt durch selbstische Interessen, wenn auch höherer Art.

Diese Art der Liebe mögen uns noch näher kleine Episoden aus dem Leben des Pfarrers Everhard [1]) beleuchten: „Quantae fuerit humilitatis, lectio sequens declarabit. Solebat ex consuetudine pauperes ad prandium suum vocare. Inducti sunt die quadam duo, ex quibus unus ita erat infirmus, ipsoque aspectu tam horridus, ut alter cum illo manducare recusaret. Fuerat eis mensula ex opposito sacerdotis praeparata. Quod cum vir Dei considerasset, pauperem despectum vocans et in paupere Christum honorans, sellam sibi contra se ponere iussit, et ex una scutella unoque scypho cum eo comedere et bibere non contemsit. —

[1]) Dial. IV, 98.

Dicitur etiam fuisse consuetudo ei, delicata cibaria, tum propter socios et hospites, tum propter infirmos pauperes, quos in domibus lectis decubare noverat, saepius praeparasse. Cumque sibi apposita fuissent, diligentius illa conspexit, odorem hausit, manu vertit, ut sic appetitu provocato amplius tentaretur, et eis propter Christum non utendo plus mereretur. Deinde dixit puero: Vade defer scutellam istam viduae illi, vel tali pauperi sive infirmo, quia magis indigent quam ego. Cum huius modi operibus lucerna illa ardens luceret in domo Dei, ...".

Aus dem Verhalten Everhards spricht eine herzliche Liebe zu den Armen und Kranken. Persönlich nimmt er sich ihrer an und bewirtet sie reichlich an seinem Tisch. Und doch widerstrebt manches in dieser Art der Betätigung der Liebe unserm sittlichen Empfinden. Der Pfarrer ißt mit dem Kranken aus einer Schüssel, er trinkt mit ihm aus einem Becher. Gewiß sollen auch wir, wenn der dem Nächsten zu leistende Dienst es unbedingt erfordert, bereit sein, unser natürliches Gefühl zu unterdrücken. Hier aber sucht der Betreffende das der Natur Widerstrebende direkt auf. Er glaubt, durch diese Selbstüberwindung, durch diese Tötung des natürlichen Gefühls seine Liebe vollkommener zu gestalten; er sucht etwas Verdienstliches darin, sich etwas zuzumuten, was einem natürlichen Empfinden widerstrebt. Die Speisen, die er den Gästen und Armen gibt, läßt er sich zunächst vorsetzen, betrachtet und beriecht sie dann, um seine Begierde zu reizen. Den Wert der Liebestat mißt er an der dabei unterdrückten sinnlichen Begierde. So groß hier die Liebe ist, die freiwillig Witwen und Armen und Kranken gibt und sich selbst dabei Entbehrungen auferlegt, so müssen wir doch gestehen, daß diese Liebe durch asketische Nebengedanken noch gebunden erscheint. Indem die Liebe nicht nur auf den Nächsten sieht, sondern auch sich dabei im Auge hat, haftet ihr noch etwas Unpersönliches und doch Egoistisches an. Dabei mischt sich neben der barmherzigen Liebe auch leise der Gedanke der Vergeltung ein. Den Kranken und Armen wird diese herzliche Liebe zu teil um in ihnen Christus zu ehren. Was man daher ihnen tut, glaubt man Christus persönlich erwiesen zu haben. Und da man meint, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott und Christus auf Leistung und Gegenleistung beruht, so erwartet man für sein Tun einen Lohn, zum mindestens glaubt man sich ein Verdienst im Himmel erworben zu haben.

Die Liebe zu den Armen und Kranken beleuchten uns ganz besonders Erzählungen aus dem Leben Ensfrids.[1]) Einige charakteristische Stellen in dieser Richtung seien zunächst angeführt:

[1]) Dial. VI, 5.

1. „Foris non mansit peregrinus, ostium eius patuit viatori. Pater erat viduarum, consolator orphanorum, lima peccatorum. —
2. In parochia sancti Pauli, quae attinet ecclesiae sancti Andreae, pauper vidua non fuit, cuius lares ignoraret, quam suis eleemosynis non visitaret. Tantum panis ex eius mensa ostiatim mendicantibus dabatur, tantum aeris ex eius manibus in gazophilacium Christi, id est, in manus pauperum, mittebatur, ut multi, qui eius annuos redditus noverant, mirarentur.
3. Vestimenta sua pauperibus pene sine discretione largiebatur, et cum algeret, aliaque mitterentur, de illis simile faciebat. Semper habebat in corde illud Salvatoris: Date, et dabitur vobis.
4. In quadam sollemnitate, cum eum dominus Adolphus, maioris ecclesiae Decanus, ad convivium suum invitasset, renuit ille, dicens se magnos hospites habere. Dicta missa, cum ad domum suam vir beatus festinaret, Godefridus eius concanonicus, maioris Decani notarius de fenestra solarii Portae Clericorum respiciens, vidit plures pauperes illum sequentes, ex quibus alii claudi, alii caeci fuere. Et cum non possent transire lapides, qui plateam illic dividunt, ipse, cum esset aetatis decrepitae, manum singulis porrigebat. Statim clericus dominum suum ad fenestram vocans, ait: Ecce domine, isti sunt magni hospites, quos Decanus meus dicebat se habere.
5. Cum iam ex defectu corporis aetatisque senilis diem mortis suae sibi imminere sentiret, ne pauperem spiritum aliqua terrena possessio repatriantem oneraret, domum suam vendidit, pretiumque illius non cognatis, non amicis, sed Christi pauperibus propriis manibus divisit.
6. Tantae igitur pietatis exstitit vir beatus, ut saepe in porticu ecclesiae sedens, cum pauperes musso, quem de nemore collegerant, oneratos praeterire cerneret, emeret ipse, non quod eo in aliquo indigeret, sed ut pauperes a labore liberaret.
7. Pueros pauperes, manus ulcerosas et valde neglectas habentes, quando secretius epulabatur, ad mensam suam posuit, et de scutella sua comedere praecepit.“

Aus allen angeführten Stellen spricht ein herzliches Wohlwollen Ensfrids zu den Armen und Kranken. Wie ein Vater nimmt er sich der Witwen und Waisen an. Voller Mitleid und Güte ist er gegen die Armen. Obwohl selbst bejahrt, leistet er

ihnen noch persönlichen Dienst. Wahrlich, wir verstehen es, wenn Cäsarius sagt: „Propter haec aliaque his similia facta, quidam dixerunt, nunquam se legisse de aliquo homine, qui tantae fuerit circa pauperes compassionis, tantae misericordiae ac pietatis". — Gehen wir jedoch auf die sittlichen Motive ein, die Ensfrid zu seinem Handeln treiben, so werden wir erkennen, daß auch hier der Begriff der Nächstenliebe noch nicht getragen ist von dem Bewußtsein der Selbstbestimmung und der Freiheit.

Das Tun Ensfrids ist noch zu sehr gebunden durch die Vorstellung, daß die Armen „die Vorbilder des christlichen Lebenswandels" [1]), die Freunde Gottes und Christi sind, und daß man alles, was man ihnen Gutes tut, dem Herrn selber erweist. Darum heißt es von ihm: „Noverat vir prudentissimus, pauperes esse amicos Dei, camerarios coeli, bene habens in memoria consilium illud filii Dei: Facite vobis amicos de mammona inquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula". [2]) Dieses Schriftwort faßt er rein sinnlich, ganz konkret auf. Das ergibt sich, wenn es gleich darauf heißt: „Hinc est quod tempore quodam, cum positus fuisset juxta reliquias, monere intrantes ut darent eleemosynas ad aedificia ecclesiae, cuius tunc custos erat, his verbis populum allocutus est: Boni homines, bene videtis quam grandia disposita sint hic aedificia, bene quidem facietis dando eleemosynas vestras ad illa, melius tamen et tutius in pauperes eas locatis". Wenn man hierzu die Worte in Dial. IV, 71: „Nusquam poteritis eleemosynam vestram melius, et animae vestrae locare utilius, quam in eodem loco" zum Vergleich heranzieht, so erkennt man sofort, daß „melius et tutius" nicht Bezug hat auf die Armen, sondern auf das eigene Ich, auf das Heil der eigenen Seele. Darum nennt Cäsarius auch die Hände der Armen das Schatzkästlein Christi, die Hilflosen die Schätze des Himmels. Wie sehr Ensfrid bei seinen mildtätigen Gaben auch an das eigene Verdienst denkt, erkennt man weiter daran, wenn Cäsarius von ihm erzählt: „Personas Deum timentes, ut et ipse illarum meritis esset particeps, de suo stipendio pascere curavit". — Die Motive besitzen noch eine egoistische Färbung. Erwägungen, daß die Armen und Kranken für die ihnen erwiesenen Gaben als Gegenleistung die Fürbitte der Almosenspender darbringen, bestimmen mit das sittliche Tun. Die Verpflichtungskraft der sittlichen Norm kommt noch nicht rein aus dem Innern der Persönlichkeit, sondern mindestens zum Teil aus einer buchstäblichen Auffassung der Worte Jesu.

[1]) Eicken, a. a. O., S. 503.
[2]) Dial. VI, 5.

Daß die Armen- und Krankenpflege nicht lediglich durch das Mitleid bestimmt ist, sehen wir recht deutlich aus Dial. II, 5: „Non te hoc tempore suscipiam", entgegnet hier ein Abt einem Priester, der um Aufnahme ins Kloster bittet, „sed volo ut mare transeas, et pro peccato tuo tribus annis in hospitali infirmantibus servias. Si tunc reversus fueris, nullam a me repulsam patieris. Volebat enim, ut per laborem tanti itineris et pericula maris, poenam peccati deleret, et pauperes infirmosque propter opera misericordiae sibi intercessores faceret". — Der Priester soll sich durch die Werke der Barmherzigkeit die Fürbitte der Armen erkaufen; sie sollte nicht aus rein persönlicher Hingebung hervorgehen.

In geradezu aufopfernder Weise zeigt sich die Nächstenliebe in dem Dienste, den man einer besonderen Gruppe von Kranken, den Aussätzigen, erweist. Diese Art der Liebe beleuchten uns die Erzählungen in Dial. VIII, 31, 32 und 33. Wir bewundern hier die aufopfernde Liebe, den persönlichen Dienst, das herzliche Mitleid des Grafen und des Bischofs mit dem Aussätzigen. Welches Erbarmen mit der Not dieser Unglücklichen spricht aus der Art der Hilfe, die nicht die Gefahr einer ansteckenden Krankheit scheut! Und doch können wir diesem Liebesdienst nicht einen vollkommenen sittlichen Wert zusprechen, da das Handeln auch hier durch religiöse Vorstellungen gebunden ist. Man glaubte nämlich, daß die Aussätzigen einen besonderen Anspruch auf die christliche Barmherzigkeit hätten, weil sich der Herr ihrer besonders angenommen und den Menschen so ein unmittelbares Vorbild der ihnen schuldigen Liebe gegeben hätte.[1]) Ja noch mehr. In Jesaias 53, 4 übersetzte man den Ausdruck „der Allerverachtetste" mit leprosus.[2]) Also der Herr selbst war um unsertwillen geworden wie ein Aussätziger, um so mehr wußte man sich schuldig, nun auch um seinetwillen gerade diesen Elenden zu dienen, zumal man nie sicher war, ob nicht Christus selbst die Gestalt eines Aussätzigen angenommen hätte[3]), um die Liebe der Menschen zu diesen Unglücklichen zu erproben. Von diesen Voraussetzungen aus ist auch der sittliche Wert der Handlung einzuschränken. Wohl zeigt sich bei dem Bischof ein starkes persönliches Gefühl für die Not des Aussätzigen, wohl leistet er persönlich werktätige Liebe, doch handelt er noch nicht unter dem Gefühl persönlicher Verpflichtung, sondern mehr aus einer buchstäblichen Auffassung der Worte Jesu heraus. Er

[1]) Uhlhorn, a a. O., Bd. II, S. 253.
[2]) Dial. VIII, 29: „ . . . et nos putavimus eum quasi leprosum . . .".
[3]) Dial. VIII, 29: „Tanta est humilitas in Christo, ut aliquando sub figuris infirmorum, aliquando quod amplius est, species leprosorum assumens, nobis appareat".

richtet sich nach dem Worte des Herrn: „Was ihr getan habt einem unter diesen . . .“, und so nennt er die Hände der Aussätzigen „das Schatzkästlein Christi“. Indem aber so die sittliche Norm ihre bindende Kraft noch nicht aus dem Innern der Persönlichkeit erhält, haftet dem Begriff der Liebe noch etwas Gebundenes an.

Fassen wir am Schlusse unserer Untersuchung über Nächstenliebe noch einmal zusammen, in welcher Gestaltung uns dieser Affekt entgegengetreten ist.

1. Wir sahen zunächst, wie der Begriff aus objektiven Institutionen, aus Bußdisziplin und geistlicher Rechtsprechung, hervorfloß. Indem die Kirche als Sühne für die Sünden äußere Erweisungen des Wohlwollens, vor allen Dingen Almosen, entgegennahm, verlor die Liebe jegliche Freiheit. Der Begriff war dadurch gesetzlich, rechtlich gebunden. Er bildete sich starr, ohne Gefühlsinhalt.

2. Wir sahen dann weiter, wie daneben eine Wohltätigkeit mehr freierer Art herging. Aber es war auch hier noch fast immer der Gedanke: „Quid boni speratis de eleemosyna“ [1]), der die Liebestat beherrschte. Wohl konnte von einer inneren Verpflichtung die Rede sein, aber ein Geist der Berechnung, der nebenherging, beeinträchtigte die Liebe in ihrer sittlichen Freiheit. „Jener rechnende Geist machte sich in Fragen geltend, welche den Egoismus der Heilssicherung allzu deutlich erkennen ließen“. [2]) Nach dem Prinzipe der Gegenseitigkeit war der Begriff der Liebe orientiert. So sehr legte man auf die Gegenleistung Gewicht, daß man sich als Empfänger der gespendeten Gaben Gute und Fromme auswählte, weil deren Gebete wirksamer und sie auch im Beten eifriger seien. [3]) Die innere Verpflichtung zum Geben war nur durch die fest normierte oder erwünschte Gegenleistung bestimmt, erhielt durch sie erst bindende Kraft. Dadurch, daß zu der inneren Verpflichtung immer eine äußere Leistung in genau bemessene Wechselwirkung treten mußte, erhielt der Begriff eine formale Ausprägung. [4]) So beherrschte sowohl die Reziprozität wie ein Formalismus den Affekt der Liebe: er erhielt dadurch eine formale Gebundenheit. Gewiß geschah viel aus Liebe und herzlichem Mitleid, aber das erste Motiv ist doch dabei, mit den Almosen sein und der Seinigen Seelenheil zu fördern. So wurzelte die Liebe letzten Endes nicht in tiefer sittlicher Erkenntnis, sondern noch allzusehr im Egoismus.

[1]) Dial. V, 21.
[2]) Hering, Die Liebestätigkeit des Mittelalters nach den Kreuzzügen, S. 24.
[3]) Dial. XII, 31.
[4]) Vgl. Weimann, a. a. O., S. 65.

3. War in der unter 1. und 2. gestalteten Form der Liebe noch wenig oder gar kein Raum für ein individuelles, spontanes, sittliches Wollen, so fanden wir weiter Stellen in unserer Quelle, wo das persönliche Gefühl bei der Betätigung der Liebe keineswegs nebensächlich erscheint! Wir begegneten einer solchen Liebe z. B. in dem Wohlwollen, das die Frauen ihren Männern erwiesen[1]), weiter in der Sorge des Bischofs um das Seelenheil des Mönches[2]), in der Wohltätigkeit der Klöster.[3]) Individuelle Gefühle der Liebe waren hier nicht zu verkennen. Spontan, ohne Rücksicht auf Lohn, auf reale, persönliche, egoistische Zwecke, äußerte sich das Wohlwollen. Und doch war die Liebe auch hier noch nicht der Ausdruck eines starken, tiefen, persönlichen Gefühls. Sie haftete noch zu sehr am Aeußeren, an konventionellen Gebräuchen, sie war weniger tiefe persönliche Empfindung als sorgfältige, peinliche Beobachtung von Formen. Das persönliche Moment bildete sich erst unter dem Zwange religiöser Vorstellungen. Von einer geistigen oder rein abstrakten Fassung des Begriffs konnte noch keine Rede sein. Die Liebe wurde in ihrer freien sittlichen Regung unter dem Wust des Konventionellen erstickt. Man könnte hier von einer konventionellen Gebundenheit des Begriffs sprechen.

4. An vielen Stellen machte sich schon in der Betätigung der Liebe ein starkes persönliches Gefühl geltend. Das trat uns z. B. entgegen in der Armen- und Krankenpflege, besonders in der Liebe, die man den Aussätzigen erwies. Hier trat zum Geben persönliches Dienen. Das Wohlwollen wirkte sich aus in dem persönlichen Mitleid, in einer persönlich tätigen Hilfe. Die Liebe hatte eine Stufe geistiger Freiheit errungen, hatte sich in ihrer Betätigung frei gemacht von den üblichen Zeremonien und Werken; sie hatte aufgeschaut zu einem persönlich sittlichen Vorbild, zum Heiland, sie war Nachahmung des Lebens Jesu. Ein unendlicher Fortschritt in der Freiheit der Liebe, in individualistischer Richtung war dadurch gegeben. Freilich individuell sittlich war der Begriff noch nicht gestaltet. Er war noch nicht aus dem Innern der Persönlichkeit heraus entwickelt, sondern die sittliche Norm erhielt ihre bindende Kraft mindestens zum Teil aus einer buchstäblichen Auffassung der Worte Jesu. Damit aber haftete dem Affekte der Liebe noch ein Rest von Gebundenheit an.

[1]) S. oben S. 16 f.
[2]) S. oben S. 24 ff.
[3]) S. oben S. 26 ff.

2. Wahrhaftigkeit.

Die Pflicht zur Wahrhaftigkeit ist für uns ein subjektives Gebot. Jeder soll es befolgen, aber er kann zu dieser Befolgung nicht gezwungen werden.[1]) Nicht so war es in altgermanischer Zeit. Die unbedingte Gültigkeit der sittlichen Norm, wahrhaftig zu sein, kannte diese Zeit noch nicht, vielmehr machte der einzelne die Ausübung dieser Tugend von der äußeren Bedingung abhängig, daß auch der andere seiner Verpflichtung nachkäme: dem Vertragsbrecher ist man nicht zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. Der Pflicht entspricht somit als Korrelat ein Recht, und die sittliche Norm, wahrhaftig zu sein, nähert sich einer Rechtspflicht. Es ist das Merkmal der Gegenseitigkeit, das dem Begriff der Wahrhaftigkeit in der germanischen Zeit noch anhaftet.[2])

In der germanischen Stammeszeit hat dieser Begriff von seiner starren rein rechtlichen Fassung der Urzeit schon verloren. Aber noch ist diese Zeit weit davon entfernt, einen freien Wahrhaftigkeitsbegriff zu bilden. Die Pflicht zur Wahrheit muß ihre äußere Festigung im Eide erhalten; wo der Eid nicht bindet, fühlt man sich nicht an die sittliche Norm gebunden. Indem so die Pflichterfüllung von einer äußeren Bedingung abhängig gemacht wird, erleidet die Spontaneität des sittlichen Handelns die schwerste Einbuße.[1]) Der Deutsche dieser Zeit besaß noch zu wenig persönliche Freiheit und damit zu wenig persönliches Pflichtgefühl, um lediglich aus dem subjektiven Zwang heraus wahrhaftig zu sein. Diesem Mangel persönlichen Pflichtgefühls entspricht die äußerliche, formale Auffassung der Wahrhaftigkeit: Formale Gebundenheit der Wahrhaftigkeit durch den Eid, das ist das wesentlichste Merkmal dieses Begriffs in dieser Zeit.[2])

Das Christentum, das zur Stammeszeit bei den Deutschen Eingang fand, barg „als Erzeugnis einer ungleich höher entfalteten Kulturperiode eine Summe persönlich gewendeter religiös-sittlicher Begriffe“[3]) in sich. So hätte man annehmen sollen, daß unter seiner Einwirkung der germanische Geist einen freieren, persönlicher gestalteten Wahrhaftigkeitsbegriff gebildet hätte. Aber wie im allgemeinen das Christentum auf den Geist der germanischen sittlichen Anschauungen nur allmählich Einfluß gewann, so änderte es auch vorderhand wenig an der Auffassung der Wahrhaftigkeit

---

[1]) Vgl. Wundt, Ethik[4], Bd. III, S. 151.
[2]) Vgl. zu diesem Abschnitt Weimann, a. a. O., S. 30.
[3]) Lamprecht D. G., Bd. I, S. 39.

bei diesen Völkern. So tritt uns selbst aus unserer Quelle noch kein freier Wahrhaftigkeitsbegriff entgegen. Freilich predigt die Kirche mit Nachdruck, daß das Lügen, das falsche Schwören, ja sogar auch das Schwören an sich Todsünden seien (Dial. III, 46), daß der Menschen Rede ja, ja, nein, nein sein müsse (Dial. III, 37). Aber was nützen diese Ermahnungen gegenüber einem Geschlechte, das noch gar kein inneres Bedürfnis nach unbedingter Wahrhaftigkeit hatte und das infolgedessen auch Lüge und Meineid als geringe Vergehen betrachtete! Cäsarius spricht es deutlich aus: „Duo cives Coloniensis inter cetera sua peccata confessi sunt duo peccatorum genera, quae quidem in se valde sunt magna, licet propter usum, mercatoribus maxime, parva videantur, et quasi nulla, mendacium scilicet atque periurium“.[1]) Cäsarius fügt allerdings hinzu „maxime mercatoribus“. Aber aus dem „maxime“ geht doch hervor, daß auch sonst keine große Achtung vor der Wahrhaftigkeit bestand. Aus dem noch wenig entwickelten Wahrhaftigkeitsgefühl der Zeit heraus begreifen wir es auch, wenn die Kaufleute dem Priester in der Beichte gestehen: „Domine, pene nihil possumus emere, nihil vendere, nisi oporteat nos mentiri, iurare, et saepe periurare“. Das Bezeichnende ist das Wort „jurare“. Der Begriff der Wahrhaftigkeit praktisch angewendet, scheint immer noch seine äußere Festigung im Eide erhalten zu müssen. Wo die bindende Verpflichtung zur Wahrheit nicht im Eid begründet erscheint, schenkt man dem Sprecher noch wenig Glauben. Deshalb verstehen wir es auch von dieser Betrachtung aus, wenn die Kaufleute dem Priester, der ihnen den Rat gegeben hatte, beim Verkauf der Ware nicht zu lügen und zu schwören, nach Ablauf eines Jahres gestehen müssen: „Obedientia huius anni multum fuit nobis damnosa, homines a nobis defluunt, nec aliquid sine iuramento vendere possumus“.[1]) Eine formale Gebundenheit der Wahrhaftigkeit durch den Eid scheint also auch noch für die hier behandelte Zeit in Frage zu kommen.

Die Kirche sucht nun eine strengere Verpflichtung zur Wahrheit dadurch zu erreichen, daß sie Gott als Hüter der Wahrheit hinstellt, der den Lügner und Betrüger selbst bestraft oder dies durch seine Organe ausführen läßt. Als ein Dekretist bei seinem Tode keine Zunge mehr hat, äußert Cäsarius: „Et merito linguam perdidit moriens, qui illam saepe vendiderat vivens“.[2]) Als ein Dieb einen Pilger beschuldigt, ihm sei von diesem sein Pferd gestohlen worden, lenkt Gott den Sinn des Richters, daß

[1]) Dial. III, 37.
[2]) Dial. XI, 46.

der Betrüger entlarvt und „iusto Dei iudicio“ gehängt wird“.[1]) Nach der Erzählung in Dial. VI, 24 befreit ein junger Mann aus Mitleid einen Dieb vom Galgen. Dieser, Gutes mit Bösem vergeltend, ergreift dessen Pferd beim Zügel und schreit laut, dieses sei ihm durch jenen Mann mit Gewalt entrissen worden. Leute eilen herbei und, entrüstet über den angeblichen Raub, schleppen sie den Angeklagten ohne ihn verhören zu lassen, an den Galgen. „Nutu Dei“ kommen auch Leute, die den wirklichen Verbrecher genau kennen, herbei; nun schenkt man den Worten des jungen Mannes Glauben, und der Dieb und Betrüger wird von neuem gehängt.

Daß Gott der Rächer des Meineides ist, ersehen wir aus Dial. IV, 58: Ein Ritter erhält von seinem Bruder, einem Dekan, zwanzig Mark aus dem Gelde der Kirche geliehen. Als der Dekan gestorben ist, verlangt der Propst jene Summe zurück. Doch der Ritter verweigert die Rückzahlung des Geldes, ja, er schwört einen falschen Eid, daß er nichts geliehen habe. Gott aber übt an dem Meineidigen den Strafvollzug: er wird lahm und des Gebrauchs seiner Zunge beraubt.

So ist Gott der Hüter der Wahrheit; in seinen Händen ruht der Schutz des Eides und die Bestrafung des Meineides. Doch welche formale Bindung mit derartigen Vorstellungen noch verknüpft ist, ergibt sich gerade aus dem Schlusse der Erzählung in Dial. IV, 58: Als der Ritter merkt, daß er „iusto Dei iudicio“ weder sprechen noch gehen kann, da betet er zu einem Schutzheiligen: „Sancte Abraham, si tuis meritis cum officio linguae gressum recepero, mox Bonnam revertar, et fratribus suam pecuniam restituam“. Der meineidige Ritter denkt in erster Linie nicht an die Schwere seiner Schuld, sondern nur an die äußeren Folgen, die ihm diese bereitet haben. Nicht das Bewußtsein, durch den Meineid eine Sünde begangen zu haben, läßt ihn daher zum Heiligen beten, sondern der Wunsch, von seinem Leiden befreit zu werden. Und er glaubt, durch Rückerstattung des Geldes, durch eine rein äußere Handlung, sei der sittliche Defekt, der Meineid, behoben. Ja, diese Rückerstattung macht er rechtlich von der Bedingung abhängig, daß Gott um der Verdienste des Heiligen willen die Strafe für seinen Meineid aufhebe. Kaum hat der Ritter seinen Vertrag mit dem Heiligen gemacht, da kann er, wie es heißt, wieder sprechen und gehen. Er gibt nun das Geld zurück und tut Buße für seinen Meineid. Derselbe Gott, der den Meineid so schwer rächt, ist schnell wieder versöhnt, wenn ihm nur eine Genugtuung geleistet wird; ja, diese Genugtuung braucht nicht einmal persönlich geleistet zu

[1]) Dial. VI, 25.

werden, sie kann auch durch Uebertragung fremder Verdienste geschehen.

Begegnen wir hier einer Auffassung, nach welcher der Meineid durch ein kirchliches Werk leicht wieder gut zu machen ist, so finden wir in den Beichten aus der Zeit eine Anschauung vertreten, die eine ebenso geringe Achtung vor der Pflicht zur Wahrhaftigkeit bekundet. Einige Erzählungen mögen dartun, wie in einer sittlich bedenklichen Lehre von der Wirkung der Beichte eine laxe Auffassung von der Wahrhaftigkeit hervortrat:

1. Ein Fischer hat mit einer Frau längere Zeit in Unzucht gelebt. Als ein Sendgericht bevorsteht, erwägt er bei sich, da er fürchtet, daß gegen ihn bei demselben Anklage erhoben werden könnte: Werde ich bei dem Gericht wegen dieses Verbrechens angeklagt und bekenne ich mich schuldig, so wird man mich zwingen, jene Frau zu heiraten, leugne ich aber die Tat, so werde ich durch das glühende Eisen bald überführt werden und eine schwere Strafe bekommen. Da geht er zu einem Priester und beichtet ihm seine Sünde. Dieser gibt ihm folgenden Rat: „Si habes firmum propositum munquam peccandi cum illa, candens ferrum secure poteris portare, ipsumque peccatum negare; spero autem quod virtus confessionis liberabit te“.[1])

2. Eine Mutter erfährt durch den Teufel von einem sexuellen Vergehen ihrer Tochter. Die Mutter stößt ihre Tochter daraufhin entrüstet von sich. Diese behauptet, obwohl sie sich ihrer Schuld bewußt ist, der böse Geist habe gelogen. Auf göttliche Eingebung (inspirata a Deo) läuft sie nun zu einem Priester, beichtet diesem ihren Fehltritt und legt das Versprechen ab, nie wieder ein solches Verbrechen zu begehen. Nun kehrt sie, vom Priester sorgfältig belehrt, was sie sagen solle, nach Hause zurück und entgegnet der Mutter: Vere mater, multum peccasti, sine causa tam graviter me confundendo, et tam immisericorditer repellendo, propter verba daemonis huius, qui totus mendax est, et pater eius“. Die Mutter empfindet Mitleid mit ihrer Tochter und macht dem Teufel Vorwürfe wegen seiner Lüge. Dieser stellt nun der Tochter das beste Leumundszeugnis aus und bestreitet zugleich, über sie überhaupt etwas Schlimmes ausgesagt zu haben. Cäsarius fügt hinzu: Sicque puella per beneficium confessionis liberata a suspicione fornicationis ad matris gratiam reducta est.[2])

3. Der Priester eines Dorfes lebt mit der Gattin eines Ritters in Ehebruch. Der Ritter hört von dem Treiben des Priesters, schenkt jedoch dem Gerede der Leute keinen vollen

[1]) Dial. X, 35.
[2]) Dial. III, 6.

Glauben. Er will die Wahrheit von einem Besessenen erfahren, der in einem nahe gelegenen Dorfe wohnt. Zu dem Zweck fordert er den ihm verdächtigen Priester auf, ihn zu einer Unterredung zu begleiten. Als die beiden nun in das Dorf kommen, wo der Besessene wohnt, ahnt der schuldbewußte Priester die Absicht des Ritters. Und da er fürchtet, daß durch den Besessenen sein Verbrechen an den Tag kommen werde, beichtet er schnell in einem Stall dem Knecht des Ritters. So geht er mit dem Ritter zur Kirche, wo sie den Dämon treffen. Auf die Frage des Ritters, was er von dem Priester wisse, antwortet der Dämon: „Nihil de eo scio". Dies sagt er in deutscher Sprache, fügt dann aber gleich auf lateinisch hinzu: „In stabulo iustificatus est". Cäsarius gibt die Erklärung, daß der Teufel nicht deutsch reden dürfte, damit der Ritter es nicht verstehe und so die Wahrheit erfahre, andererseits durfte er auch nicht schweigen, sondern mußte dem Priester die Kraft der Beichte dartun.[1])

4. Der Knecht eines Ritters treibt Ehebruch mit der Gattin seines Herrn. Als der Ritter davon hört, begibt er sich mit dem Knecht zu einem Besessenen, um von diesem die Wahrheit zu erfahren. Der Knecht aber, in der Furcht, von jenem verraten zu werden, entfernt sich unter einem Vorwande für kurze Zeit von seinem Herrn. Während dessen beichtet er schnell einem Bauer sein Vergehen und nimmt eine Buße auf sich. „Statim reversus ad militem, de tali opere nihil suspicantem, simul venerunt ad daemonem. Qui cum servum adulterum, imo de adulterio iam iustificatum, diligentius intuitus fuisset, ait miles: Dic, si aliquid nosti de illo. Respondit daemon: Multa de eo novi, quae modo ignoro. Sicque per virtutem confessionis liberatus est servus a morte, et dominus a suspicione".[2])

Was ergibt sich aus allen vier Erzählungen? Was vor der Beichte Wahrheit war, wird nach derselben zur Unwahrheit. Die schwerste Sünde ist im Augenblick, wo sie gebeichtet ist, als Tatsache nicht mehr vorhanden. Jeder berechtigte Argwohn ist dann aufgehoben, beseitigt. Allerdings ist es nur dann erlaubt, die Tat zu bestreiten, wenn die Absicht, nicht mehr zu sündigen, vorhanden ist.[3]) In diesem Falle aber gibt die Beichte die sittliche Berechtigung, die Wahrheit zu leugnen. Gott billigt nicht nur eine solche Auffassung von der Wahrhaftigkeit, sondern von ihm selbst glaubt man die Anregung im Innern zu empfangen, im Falle eines Verbrechens dasselbe schnell zu beichten und dann

[1]) Dial. III, 2.
[2]) Dial. III, 3.
[3]) Z. B. Dial. IV, 4 und X, 54.

die Tat abzuleugnen, um so der Strafe zu entgehen. Ein Geschlecht, das eine derartige Auffassung von den sittlichen Prinzipien einer Gottheit entwickelte, konnte noch keine große Achtung vor der Wahrhaftigkeit besitzen. Die Furcht vor Strafe und die Beschämung vor den Leuten treibt die Menschen dazu, das Vergehen zu beichten. Es ist eine bloß zweckmäßige, keineswegs eine frei sittliche Auffassung, die hindurchleuchtet. Man will Gott zufrieden stellen. Aber diese religiöse Gebundenheit des Begriffs beweist bei tieferem Zusehen doch nur, wie er innerlich noch durchaus unfrei ist. Sowie man das Vergehen gebeichtet und eine Buße auf sich genommen, Gott also Genüge getan hat, hält man sich für berechtigt, die Wahrheit zu leugnen. Daß man auch den Menschen und vor allem sich selber gegenüber die Verpflichtung hat, wahrhaftig zu sein, daran denkt man nicht, oder wenigstens noch zu wenig. Dazu fehlt den Menschen jener Zeit die innere sittliche Kraft und die Gebundenheit an ein persönliches Gewissen.

Diese geringe innere Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit zeigt sich auch in Lügen, die aus Demut und eines guten Zweckes halber geschehen. Demut war die Haupttugend, sowie Hochmut als schlimmstes der sieben Hauptlaster galt. Darum bemühte man sich, die niedrigsten Dienste zu verrichten, um dadurch seine Demut zu zeigen. Ja man scheute sich nicht, nur um ein demütiges Verhalten zu offenbaren, eine Lüge oder einen Betrug zu gebrauchen. So erzählt Cäsarius: „Tanta est virtus humilitatis, ut eius amore saepe ad ordinem venientes clerici, laicos se simulaverint, malentes pecora pascere, quam libros legere, satius ducentes Deo in humilitate servire quam propter sacros ordines vel literaturam ceteris praeesse“.[1]) Der Nebengedanke war wohl vielfach dabei, sich dadurch bei Gott oder Christus, der ja selbst in Knechtsgestalt einhergegangen war, ein Verdienst zu erwerben.[2]) Weil aber die Demut als eine so hohe Tugend galt, hielt man es auch nicht für tadelnswert, wenn jemand eine Lüge gebrauchte, um sich demütig zu zeigen. Besonders fromme und heilige Männer erkannten in diesem Falle Betrug und Unwahrheit als ein wohl zu billigendes Mittel an; ein solches Tun schadete ihrer Heiligkeit durchaus nicht, im Gegenteil, sie standen in den Augen ihrer Mitmenschen dadurch um so höher da.

Daß jemand aus Demut ein unwahres Verhalten zeigt und ihm dieses nicht zum Tadel gereicht, erkennen wir in unserer

[1]) Dial. I, 39.

[2]) Dial. X, 54: „Hic cum esset homo bene natus, ut per humilitatem amplius mereretur, porcos monasterii pascere non despexit, imo precibus idem officium obtinuit“.

Quelle aus Dial. VII, 11: Im Auftrage des Cisterzienser-Ordens werden einige Aebte, darunter auch der Abt von Clairvaux und der Prior von Citeaux als Vertreter des dortigen Abtes an Kaiser Heinrich gesandt. In Speier gehen die Aebte in das Münster, verrichten dort ihr Gebet und besichtigen dann, mit Ausnahme des Abts von Clairvaux, der weiter seinen Gebetsübungen obliegt, den Bau der Kirche. Nach der Besichtigung werden sie in der Vorhalle der Kirche, wo sich auch inzwischen der Abt von Clairvaux eingefunden hat, vom Domherrn begrüßt. Einer der Aebte wünscht zu wissen, welchem Heiligen die Kirche geweiht sei. Man antwortet: „Unserer lieben Frau". Da entfallen dem Abt von Clairvaux die Worte: Das habe ich schon gewußt. Dem Prior von Citeaux fällt diese Aeußerung auf, doch er schweigt für den Augenblick. Als sie vor der Stadt sind, fragt der Prior den Abt, woher er denn wisse, daß das Münster in Speier zu Ehren der heiligen Jungfrau erbaut sei. Der Abt antwortet, daß er es ganz natürlich finde, daß zur Schutzherrin eines solchen wundervollen Baues die Mutter Gottes und die Königin des Himmels bestimmt sei. Der Prior, der vermutet, daß dem Abt während seiner Gebetsübungen eine Offenbarung zuteil geworden sei, gibt sich damit nicht zufrieden, zwingt ihn vielmehr kraft der Autorität des Abtes von Citeaux, den er auf der Reise vertrete, die reine Wahrheit zu sagen. Und erst durch den Gehorsam gezwungen sagt der Abt, allerdings noch cum verecundia, daß ihm die Jungfrau erschienen sei.

Der Abt sagt hier eine bewußte Unwahrheit, wie es scheint aus Demut, um nicht für eine ihm zuteil gewordene hohe Ehre Lob zu ernten. Der Prior ist keineswegs unwillig darüber. Freilich zwingt er den Abt, die Wahrheit zu sagen, aber das geschieht doch wohl nur aus dem Grunde, um durch die Offenbarung, die nach seiner Meinung der heilige Mann gehabt haben müsse, erbaut zu werden.[1]) Er macht ihm keine Vorwürfe über sein Verhalten, als er nun den wahren Sachverhalt erfährt, im Gegenteil, der Abt steht in seinen Augen noch mehr praecipuus tam sanctitate quam dignitate da als vorher.

Besonders verdienstvoll und lobenswert erscheint es, wenn jemand aus Demut eine Unwahrheit sagt, um dadurch eine mildtätige Handlung zu verbergen. Dies erkennen wir aus einer Episode aus dem Leben Ensfrids.[2]) Auf dem Wege zum heiligen Gereon in Köln bittet ein Bettler den Dekan Ensfrid um eine

---

[1]) Dial. VII, 11: „Prior bene cognoscens eius sanctitatem, et quia aliquid sibi in ecclesia revelatum fuisset . . . .".

[2]) Dial. VI, 5 (S. 347).

Gabe. Da er nichts bei sich hat, befiehlt er dem ihn begleitenden Schüler, etwas vorauszugehen. Er selbst begibt sich in den Winkel einer Kirche, löst seine Beinkleider und gibt dieselben dem Bettler. Vom heiligen Gereon zurückgekehrt, setzt er sich in die Nähe des Feuers, hebt aber nicht, wie er sonst wohl zu tun pflegte, sein Oberkleid auf, um sich zu erwärmen. Als sein Bruder ihn dazu auffordert, sucht er diesen über den wahren Grund seines Verhaltens zu täuschen, indem er sagt: es ist nicht nötig. Und als der Bruder auf die Vermutung kommt, der Dekan habe keine Hosen an, da bekennt dieser einfach, dieselben seien ihm entfallen.

Ensfrid sagt hier mit Wissen und Willen eine Unwahrheit, zum mindesten versucht er, seinen Bruder durch Verschweigen der Wahrheit absichtlich zu täuschen. Aus dem Zusammenhange läßt sich erkennen, daß er es aus Demut tut, um nicht wegen seiner guten Werke gepriesen zu werden. Die Zeit findet darin nichts sittlich Anstößiges, sondern Cäsarius erzählt diese Unwahrheit, die sich der heilige Mann hat zu Schulden kommen lassen, in der festen Ueberzeugung, etwas Lobenswertes von demselben zu berichten.[1]) Dies ist noch dadurch zu erkennen, daß sich auch auf diese Handlung die Worte beziehen: „Humani generis inimicus diabolus, tantis virtutibus invidens".[2])

Es ergibt sich für uns aus beiden Erzählungen, daß Demut zu offenbaren als eine angeblich höhere sittliche Pflicht erscheint, als wahrhaftig zu sein. Man glaubt dadurch Gott oder Christus einen Dienst zu erweisen. So erscheint der Begriff religiös gebunden. Das persönliche Wahrhaftigkeitsgefühl liegt noch unter dem Mantel konventioneller Formen.

Dieser Mangel an persönlichem Wahrhaftigkeitsgefühl offenbart sich nun weiter in sittlich bedenklichen Handlungen, die eines guten Zwecks halber geschehen. Aus Liebe dem Nächsten helfen wollen, entschuldigt die Unsittlichkeit der dabei anzuwendenden Mittel. Unter den Formen sanctus und pius dolus hält man ein solches Tun für erlaubt, ja für ehrenvoll.[3]) Von diesem sittlichen Bewußtsein der Zeit aus predigt die Kirche: „Habe caritatem, et fac quicquid tu vis."[4]) In diesem Zusammenhang verstehen wir auch die Worte des Cäsarius: „Solent enim sacerdotes saepe licentiare feminis, ut maritis suis avaris et im-

[1]) Vgl. Ellinger, Das Verhältnis der öffentlichen Meinung usw., S. 6.

[2]) Dial. VI, 5 (S. 348).

[3]) z. B. Dial. VI, 5 (S. 346): „dolus sanctus, dolus pius, dolus memoria dignissimus".

[4]) Dial. VI, 5 (S. 352).

misericordibus rapiant et indigentibus largiantur".[1]) Gerade die sittlichsten Naturen halten sich deshalb berechtigt, sittlicher Zwecke halber zu unmoralischen Mitteln zu greifen.[2])

Daß Betrug und Unwahrheit als Mittel nicht verschmäht werden, wenn ein besonders heiliger Zweck damit erreicht werden soll, ergibt sich aus folgender Erzählung:[3]) Ein vornehmer und mächtiger Mann besitzt einen solchen Gerechtigkeitssinn, daß er kein Ansehen der Person kennt. Wegen eines schweren Vergehens seines Neffen befiehlt er seinen Rittern, jenen zu töten, da er selbst krank im Bett liege. Die Ritter führen den Befehl nicht aus, da sie fürchten, selbst den Nachteil davon zu haben, wenn der Graf demnächst sterben würde. Sie lassen den Jüngling alles wissen und raten ihm, dem Oheim fern zu bleiben, teilen aber diesem mit, daß sie seinen Willen befolgt hätten. Nach einigen Tagen indes zeigt der Neffe sich doch dem Oheim in der Hoffnung, dieser habe sich nun beruhigt oder alles vergessen. Als der Kranke seinen Neffen sieht, ruft er ihn mit freundlichen Worten herbei und fordert ihn in schmeichelnder Weise auf, sich neben ihn zu setzen. Der Jüngling, nichts Böses ahnend, kommt dem Wunsche seines Oheims gerne nach. Kaum hat jener jedoch Platz genommen, da ermordet ihn der Oheim heimtückischer Weise. — Der Graf ist seinem Neffen in Liebe zugetan.[4]) Kein persönlicher Haß treibt ihn zu seiner Handlungsweise, sondern diese geht einzig und allein aus dem Bestreben hervor, der Gerechtigkeit zu dienen.[5]) Und doch würde das Verhalten des Grafen unserm heutigen sittlichen Empfinden nicht entsprechen. Um seinen heiligen Zweck zu erreichen, ist ihm jedes Mittel recht. Er scheut sich nicht, durch Verstellung seinen Neffen an sein Bett zu locken und ihn dann hinterlistig zu töten. Jene Zeit aber sieht in der Handlungsweise des Grafen eine rühmenswerte Tat. Gott selbst gibt durch ein Wunder zu verstehen, wie sehr er das Verhalten des Grafen sittlich billigt.

Das sittliche Handeln, das wir in den letzten Erzählungen einer Betrachtung unterzogen, war immer bestimmt durch den Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel. Betrug und Unwahrheit galten als sittlich berechtigt, wenn die Tat aus Nächstenliebe

---

[1]) Dial. VI, 5 (S. 351).
[2]) Vgl. Lamprecht, D. G. II[4], S. 187.
[3]) Dial. IX, 38.
[4]) „Sciatis me domine illum non occidisse ex aliquo rancore sive motu irae, sed solummodo ex Dei timore, zeloque iustitiae. Nunquam aliquis filium sororis plus diligere potuit, quam ego illum dilexi".
[5]) Vgl. Dial. VI, 5 (S. 352): „Multa licent sanctis, quae his qui sancti non sunt, non licent".

oder aus Gottesfurcht und Eifer nach der Gerechtigkeit geschah. Es spricht aus dieser Auffassung ein Mangel persönlichen Pflichtgefühls. Religiöse Vorstellungen ersticken noch ein freies Wahrhaftigkeitsgefühl.

Charakteristisch für den Grad der religiösen Gebundenheit von Wahrhaftigkeit und Treue war die Entbindung der Untertanen von ihrem Treueid seitens der Kirche, wenn die Herrscher sich der hierarchischen Politik nicht fügten. Der Papst galt als der höchste Richter, Gesetzgeber und Kriegsherr der abendländischen Christenheit. Die Kirche hielt sich für die Vertreterin Gottes auf Erden und suchte ihre Ordnungen und Gesetze den weltlichen Herrschern aufzuoktroyieren. „Nur so weit es die Zwecke der Kirche erheischten, verpflichtete die letztere die Untertanen zum Gehorsam gegen die obrigkeitlichen Gewalten. Sobald aber die letzteren jenen Zwecken entgegen waren, verpflichtete die Kirche die Untertanen ebenso sehr zum Abfall von dem Monarchen. Da die Kirche die Inhaberin der göttlichen Wahrheiten war, so war ihre Aufforderung zum Meineid und Treubruch ebenso sehr ein göttliches Gebot wie ihre Aufforderung zur Treue und zum Gehorsam. Denjenigen Vasallen, welche zufolge ihres Eides ihrem von der Kirche verworfenen Herrn treu bleiben zu müssen glaubten, erklärte Papst Urban II.: „Sollten sie in der Heiligkeit des Eides eine Ausflucht suchen, so muß ihnen vorgestellt werden, daß es besser sei, Gott als den Menschen zu dienen. Denn zur Erfüllung des Eides, welchen sie einem christlichen Machthaber geleistet haben, der ein Feind Gottes und seiner Heiligen ist und die Gebote derselben mit Füßen tritt, können sie durch keine Gewalt gezwungen werden." Desgleichen erließ Gregor IX. um das Jahr 1235 die Bestimmung: „Derjenige, welcher einem in Ketzerei Gefallenen durch irgend einen Vertrag verpflichtet gewesen war, soll wissen, daß er von aller Lehns- und Untertanenpflicht und überhaupt von jeder Verbindlichkeit gegen denselben entbunden ist, mögen jene Verträge auch eine noch so große Festigkeit gehabt haben".[1]) Die praktische Politik der Kirche entsprach diesen Grundsätzen. Sie bestimmte die Treupflicht des Vasallen gegenüber dem Herrscher nach Maßgabe ihrer Zwecke und Interessen. So wird in der hier behandelten Zeit ein Kardinal nach Köln geschickt, um die Fürsten von ihrem Treueid, den sie Friedrich II. geleistet hatten, zu lösen.[2]) Wenn es daher heißt:[3]) „Tempore schismatis, quod erat inter Philippum et Ottonem Reges Romanorum,

[1]) Eicken, a. a. O., S. 384 f.
[2]) Dial. II, 30.
[3]) Dial. VI, 27.

cum Colonienses tum propter obedientiam Sedis Apostolicae, tum propter iusiurandum eidem Ottoni factum, fideliter assisterent . . .", so geschieht das wohl in erster Linie aus Gehorsam gegen den römischen Stuhl, weniger aus der Verpflichtung heraus, den Treueid zu halten. Eine unbedingte Verpflichtung zur Treue ist in unserer Zeit noch wenig entwickelt. Denn so heißt es in Dial. X, 24: „In praedicto enim schismate non solum principes saeculares, sed et spirituales moti sunt, quia tum propter pecuniam, tum propter amorem, sive timorem, instabiles facti, nunc uni, nunc alteri iuraverunt". Also aus rein persönlichen Erwägungen und Stimmungen heraus schwören sowohl weltliche als auch geistliche Fürsten bald dem einen, bald dem andern König die Treue. Diese wurzelt noch nicht in einer warmen Gefühlsregung, in einer Kraft der Selbstverleugnung, die unbekümmert ist um jeden Vorteil. Denn noch stehen die Menschen zu sehr unter der ungebändigten Herrschaft selbstsüchtiger Triebe. Reale Vorteile geben noch häufig die Richtung für politische Handlungen an, veranlassen die Menschen zum Meineid und zur Lösung des Treueides, so daß Cäsarius in die Klage ausbricht: „Tunc crudelis illa bestia, scilicet avaritia, facta est homo, id est, hominibus ita sociabilis et cara, ut eius zelo Christianae potestates a iustitia et fide moti, negligerent iuramenta, periuria parvipendentes". Und weil die Treue noch nicht tief in der Seele des Menschen wurzelt, nicht einem inneren Neigungsgefühl entspricht, so erlaubt dieser ihr Charakter der Kirche, die Untertanen von dem Treueid zu entbinden, die Treupflicht der Fürsten dem Könige gegenüber nach ihren hierarchischen Plänen zu bestimmen.

Wenn wir am Ende dieser Untersuchung über Wahrhaftigkeit noch einmal zusammenfassend kurz eine Gesamtanschauung, die wir nach unserer Quelle von diesem Begriff erhalten haben, geben sollen, so müssen wir sagen: Von einem freien Wahrhaftigkeitsgefühl, von einer großen Achtung vor der Wahrhaftigkeit kann hier keine Rede sein. Das Gefühl erscheint noch formal gebunden durch den Eid. Die Kirche schaffte wohl Raum für eine freiere Gestaltung dieser Tugend. Indem sie Lügen und Schwören als Todsünden hinstellt, die ohne genügende Buße die Höllenstrafe nach sich ziehen, schärft sie das Gewissen der Menschen und gibt so einen Weg zu einer individuellen sittlichen Vertiefung. Sie sucht dies auch dadurch zu erreichen, daß sie hinweist auf Gott als den Hüter der Wahrheit und den Rächer des Meineides. Mit derartigen Vorstellungen verknüpft sich aber noch eine formale Bindung. Die Furcht vor Strafe treibt zur Sühne des Meineides. In einer sittlich bedenklichen Lehre von der Wirkung der Beichte tritt diese geringe innere Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit deutlich

hervor. Nicht eine Gewissensregung, sondern nur ein elementarer Egoismus, die Furcht vor weltlicher und ewiger Strafe, zwingt die Menschen dazu, ihr Vergehen zu beichten. Nach geschehener Beichte, nachdem man also Gott zufriedengestellt hat, glaubt man sich sittlich berechtigt, die Wahrheit zu leugnen. Der Begriff der Wahrhaftigkeit ist noch nicht an ein persönliches Gewissen gebunden. Dieses noch wenig persönlich gestaltete Wahrhaftigkeitsgefühl zeigt sich weiter in den Lügen, die aus Demut, aus Nächstenliebe und aus Gottesfurcht geschehen. Es ist eine grob utilitarische, keineswegs eine frei sittliche Auffassung, die uns hier entgegentritt. Das persönliche Wahrhaftigkeitsgefühl schlummert noch unter der Decke religiöser Vorstellungen und konventioneller Formen. Dieser Mangel an persönlichem Wahrhaftigkeitsgefühl prägt sich auch aus in dem Charakter des Treubegriffs jener Zeit. Die Treue wurzelt noch nicht in einer warmen Gefühlsregung, sondern läßt sich bestimmen durch persönliche Erwägungen und reale Vorteile.

3. Gerechtigkeit.

Wir haben bei diesem Begriff zwischen göttlicher und weltlicher Gerechtigkeit zu unterscheiden. Die Grenzen beider sind jedoch nicht fest und bestimmt, sondern infolge der eigentümlichen Gottesvorstellungen jener Zeit mannigfach miteinander verschlungen.[1])

Der Träger der sittlichen Weltordnung ist Gott. Er wird als der oberste Richter gedacht, gilt als iustus Dominus (Dial. II, 7), iustus Deus (Dial. II, 24) und hat die Tugend der Gerechtigkeit in höchstem Maße, darum wird er allgemein bezeichnet als iustus iudex (Dial. IV, 24; X, 21; XI, 49). Die Gottes Geboten folgen, werden schon hier auf Erden iusti genannt. Damit sind zugleich die Grenzen gegeben, innerhalb derer das Leben des Gerechten verlaufen kann. Der Dekan Hermann in Dial. VI, 6, der sich bemüht, Gott zu gefallen „vigiliis sanctis, orationibus, ieiuniis et operibus misericordiae“ gilt als „vir iustus“; er ist „Deo carus“, gottwohlgefällig. Die gottwohlgefälligen Werke, Fasten, Beten, Wachen, Almosengeben, werden Werke der Gerechtigkeit genannt.[2]) So ist gerecht derjenige, der aktiv seine Frömmigkeit

[1]) Vgl. Weimann, a. a. O., S. 52.

[2]) Dial. II. 14: Meruit ergo vigilando, ieiunando, laborando, obediendo, aliisque operibus iustitiae.

betätigt, der „vir pius“ ist zugleich der „vir iustus“[1]) und ein gottwohlgefälliger Wandel ist ein Leben nach der Gerechtigkeit, d. h. in der Ausübung der Werke der Gerechtigkeit.

Ein solches Leben zu führen erkennt der Gerechte als seine Pflicht an. Aber die sittliche Kraft zur Führung eines solchen Lebenswandels findet er nicht in seinem Innern, sie ist ihm erst möglich im Hinblick auf die Gegenleistung des gerechten Gottes.[2]) Das findet seine Bestätigung aus Dial. V, 21. Da die Ketzer keinen Lohn im Jenseits erwarten, ist es dem Novizen unverständlich, daß sie für ihren Glauben Schmach und Verfolgung erdulden: „Ut quid tantas a fidelibus persecutiones sustinent, si nihil ex hoc in futuro retributionis exspectant?“ Diese Frage des Novizen gewährt uns einen Einblick in die Auffassung des Begriffs „Gerechtigkeit“: die Gerechten führen ein gottwohlgefälliges Leben, weil sie dafür einen Lohn im Jenseits erhoffen. Erst die Erwartung einer Gegenleistung Gottes bindet die Menschen jener Zeit, gerecht zu leben. Nur der Gedanke, daß die Ketzer an keine Auferstehung und deshalb auch nicht an die Strafen im Jenseits für ihr gottloses Treiben hier auf Erden glauben, läßt Cäsarius einen solchen Lebenswandel glaubhaft erscheinen: „Nec mirum, quia non credunt resurrectionem vel gehennam, sive poenam malorum; impune enim transire putant quaecunque agunt.[3]) Der Glaube an die Auferstehung und damit die Erwartung eines Lohnes ist also die Bedingung und Voraussetzung eines gerechten Lebens. So erfolgt die Bindung zur sittlichen Lebensführung nicht aus dem Innern der Persönlichkeit heraus, sondern die Erwartung einer Gegenleistung ist das beherrschende Motiv für ein Leben nach der Gerechtigkeit. Damit bildet sich der Begriff noch äußerlich und formal. Eine reziproke Denkweise beherrscht die Auffassung der Gerechtigkeit.

Von der weltlichen Gerechtigkeit erwartet man, daß sie das Recht handhabe um des göttlichen Lohnes willen — „intuitu divinae remunerationis[4]) —, also nicht um der Gerechtigkeit willen, nicht wegen des sittlichen Zwecks im Recht, sondern auf die Erwartung einer Gegenleistung wird als das treibende Motiv hingewiesen. Erst der Hinweis auf einen Lohn soll die dem Begriff innewohnende Verpflichtung auslösen. Eine reziproke Auffassung des Begriffs der Gerechtigkeit beherrscht hier wie oben das sittliche Tun.

---

[1]) Dial. II, 23: vir pius et iustus.
[2]) Vgl. Weimann, a. a. O., S. 53.
[3]) Dial. V, 24.
[4]) Dial. IV, 12.

Das Gericht am jüngsten Tage bildet nur den Abschluß des Waltens göttlicher Gerechtigkeit. „Gott steht immer dicht hinter dem Rücken des Menschen“ [1]) und lenkt und leitet alles. Wenn menschliche Einsicht z. B. versagt, um einen Schuldigen herauszufinden, greift Gott mit seiner strafenden Hand ein. Nach Dial. X, 21 entwenden zwei Diebe aus einer Kirche ein heiliges Kreuz. Als am andern Morgen der Bischof von dem Diebstahl erfährt, werden Ritter mit der Verfolgung der flüchtigen Diebe beauftragt. Sie treffen dieselben auf der Landstraße, gehen jedoch an ihnen vorüber, da sie in ihnen nicht die Schuldigen vermuten. Damit sie nicht dem Arm der weltlichen Gerechtigkeit entgehen, greift Christus persönlich ein: „Christus vero in quem peccaverunt fures a sensu alienavit, gressum fixit, ita ut a strata declinantes paludem intrarent, nec tamen motis pedibus procedere possent“. Am andern Tage gewahren die Ritter die Diebe noch an derselben Stelle. Da kommt einer der Ritter, natürlich auf Eingebung Gottes (Deo inspirante), auf die Vermutung, jene Männer könnten die Uebeltäter sein. Im Verhör gestehen diese denn alsbald auch den Diebstahl ein.

Göttliche und weltliche Gerechtigkeit wirken so zusammen, damit das Verbrechen die verdiente Strafe finde. Darin wird Gott offenbar, daß er das geringste Verbrechen, für das ihm keine Genugtuung geleistet ist, schwer bestraft.[2]) Blitze (Dial. X, 28), Ueberschwemmungen[3]), Erdbeben[4]) sind seine persönlichen Machtmittel, um die „Ungerechten“ zu strafen. Andererseits kommt Gott mit Donner und Blitz seinen Gerechten zu Hilfe. Ein Dieb, der einem frommen Klosterverwalter das Pferd stehlen will, läßt, durch einen plötzlichen Donnerschlag erschreckt, von seinem Vorhaben ab.[5]) Der Mönch erkennt, daß er durch göttliches Eingreifen befreit worden ist (divinitus se liberatum recognoscens).

Wo Gott selbst nicht persönlich eingreift, hat er seine Organe, die in seinem Namen und in seinem Auftrag bewußt und unbewußt Gerechtigkeit üben. Der Pfalzgraf Otto von Wittelsbach

[1]) Schneider, a, a. O., S. 109.

[2]) Dial. XII, 27: Terribile est quod Deus iudicio nostro tam minima tam graviter punit. — Dial. XII, 28: Nam minima quae hic non fuerint per satisfactionem deleta observat.

[3]) Dial. X, 41: Hoc (non casu sed Dei iudicio iusto flagellamur) plenius notare poteris in diluvio Frisiae, in quo amplius quam centum millia hominum simul extincta sunt, ac deinde anno tertio circa quadraginta millia.

[4]) Dial. X, 49: Dominus terram concussit, et cadentibus aedificiis plus quam duodecim millia hominum extinxit.

[5]) Dial. X, 30.

hört eines Morgens in der Luft eine Stimme, die ihm befiehlt, den ersten, der ihm begegnen würde, aufzuhängen. Kaum hat er das Schloß verlassen, so trifft er zu seinem großen Bedauern seinen Schultheißen. Trotzdem der Pfalzgraf seinen Beamten sehr lieb hat, will er der mahnenden Stimme, in der er eine Weisung Gottes erkennt, folgen. Als der Schultheiß sieht, daß sein Herr auf seinem Entschlusse beharrt und es für ihn keine Rettung mehr gibt, gesteht er: „Iustus est Dominus. Ego plures in domum meam declinantes, insequens occidi, multis multa rapui, nec tibi domino meo unquam fidelis exstiti, neque pauperibus peperci".[1])

Gott ist so der Schützer und Träger der sittlichen Weltordnung. Er erhält sie durch Strafe und Belohnung. Dem Arme der göttlichen Gerechtigkeit entgeht keiner. Früher oder später findet jedes Verbrechen seine Sühne. Cäsarius spricht es deutlich am Schluß jener oben erwähnten Erzählung aus: „ . . . . . et cognoverunt in eius morte, peccati poenam esse a Deo".[2])

Die Bindung aber, die durch derartige Vorstellungen von dem Walten göttlicher Gerechtigkeit erzielt wird, ist lediglich formaler Natur. Das erkennen wir z. B. aus Dial. III, 15: Ein Kleriker und seine Schwester ermorden einen Silberhändler. Beide werden des Verbrechens überführt und zum Feuertode verurteilt. Auf dem Wege zum Scheiterhaufen sucht die Schwester aus Furcht vor der ewigen Strafe ihren Bruder zu überreden, das Verbrechen zu beichten: „Attamen quia evadere non possumus mortem imminentem, consilium meum est, ut de commisso faciamus confessionem, ut saltem poenam evadamus aeternam". Der Bruder verspricht sich davon keinen Nutzen („Quid enim mihi prodesse posset confessio tam tarda?"). Die Schwester jedoch beichtet schnell einem Priester ihr Vergehen. Darauf werden beide den Flammen übergeben: „Clericum desperatum mox flamma devoravit, puellam vero ignis non tetigit, neque contristavit, nec aliquid molestiae intulit . . . Viso tanto miraculo, iudices puellam innocentem aestimantes, iusserunt ut exiret". Nicht ein sittlicher Antrieb bewegt die Schwester, ihre Schuld zu bekennen, sondern derselbe wird lediglich durch die Furcht vor der Höllenstrafe hervorgerufen. Sie denkt nicht in erster Linie an die Schwere ihres Vergehens, sondern nur an die äußeren Folgen, die ihrer dafür im Jenseits warten. Nicht eine innere, eine sittliche Kraft, nicht das Bewußtsein der Schuld treibt sie zum Bekenntnis derselben, sondern nur das egoistische Motiv der Heilssicherung. Dieses bestimmt aber die Gerechtigkeit

[1]) Dial. VI, 26.
[2]) ibidem.

Gottes zur Errettung des Mädchens. Derselbe Gott, der ein strenger Hüter der Gerechtigkeit ist, greift selbst in den Arm der weltlichen Gerechtigkeit ein (iudices puellam innocentem aestimantes), wenn ihm schnell eine Genugtuung in der Form der Beichte geleistet wird.

Auch die Erzählung in Dial. II, 23 zeigt uns, welche formale Bindung noch mit der Vorstellung verknüpft ist, daß Gott alles richtet und Vergehen schwer bestraft: Ein Kleriker hat sich eines sexuellen Vergehens an einem Judenmädchen schuldig gemacht. Als er deswegen die Juden zu seiner Anklage vor dem Bischof kommen sieht, betet er schnell: „Domine Deus, libera me in hac hora, et ego tibi promitto, quod de cetero te non offendam, imo de hoc peccato tibi satisfaciam". Der Kleriker weiß, Gott ist der Hüter des Rechts und der Rächer des Unrechts, der keinen Frevel ungestraft läßt. Um aber den Zorn Gottes über sein Verbrechen unwirksam zu machen, bietet er schnell Gott ein Opfer an. Die sittliche Verpflichtung, Gott Genugtuung zu leisten, hat ihre Quelle einzig und allein in der Beschämung und in der Furcht vor Strafe; sie erwächst nicht aus dem Innern heraus. Freilich heißt es, daß Gott erst den Kleriker in Gnaden annahm, „mox ut hominem contritum vidit". Aber diese Reue ist mehr eine Ausübung einer rein äußerlichen Förmlichkeit, sie verknüpft sich mehr mit äußeren Handlungen als mit inneren Seelenzuständen.

Die Erzählung in Dial. II, 23 ist zugleich charakteristisch für den Grad der religiösen Gebundenheit des Begriffs der Gerechtigkeit. Sobald der Kleriker verspricht, Gott Genugtuung zu leisten, aktiv seine Frömmigkeit zu betätigen, sich also gerecht zu machen, da werden die Juden bei der Erhebung ihrer Anklage vor dem Bischof von Gott mit Stummheit geschlagen: „ . . . statim ut ora ad clerici accusationem aperuerunt, privati suis vocibus, omnes obmutuerunt". Eine größere Verwirrung des Begriffs der Gerechtigkeit kann man sich von unserm sittlichen Bewußtsein aus kaum denken. Der Begriff wird direkt in sein Gegenteil umgekehrt. Die Juden werden von Gott schwer heimgesucht, weil ihre gerechte Anklage sich gegen einen Menschen wenden will, der den rechten Glauben hat. Der eigentlich Schuldige geht leer aus, während die Unschuldigen, die Juden, weil eben die Ungläubigen, eine schwere Strafe trifft.

Noch eine andere Erzählung möge diese religiöse Gebundenheit des Begriffs erhärten. Nach Dial. II, 25 hat man die Tochter eines Juden ohne Wissen und Willen des Vaters ins Kloster gebracht. Als der Bischof von Lüttich sich auf Bitten des Vaters in gerechter Weise für das Mädchen verwendet und dem Kloster befiehlt, dasselbe zurückzugeben, kann man sich dieses Verhalten

des Bischofs nur aus der Annahme heraus erklären, daß er von dem Juden, dem Vater des Kindes, bestochen worden sei („ ... corrupisse dicitur (Iudaeus) dominum Hugonem Episcopum Leodiensem"). Den Anhängern des Bischofs, die behaupten, daß ihn nicht die Liebe zum Gelde, sondern der Eifer für die Gerechtigkeit zu seinem Tun getrieben habe, schenkt man keinen Glauben. Denn, so fügt Cäsarius hinzu: „Quia si agitaretur stimulis iustitiae, nequaquam cogeret puellam baptizatam, virginem Christo consignatam et in religione Christiana, etiam supra aetatem, ferventem, ad Iudaicam redire perfidiam". Die Rechtgläubigkeit macht das Wesen der Gerechtigkeit aus. Das Leben in der Gerechtigkeit besteht in dem Wandel nach dem rechten, d. h. dem katholischen Glauben, und gerecht handelt nur derjenige, der im Interesse dieses Glaubens wirkt. Die Verpflichtung zum sittlichen Handeln entspringt einer objektiven Institution, der Kirche, die bindende Kraft erwächst dem Menschen aus einer äußeren Vorschrift; legal ist sein Fühlen und Denken und Wollen.

Wir sahen oben, wie Gott fortwährend dem Lauf der Dinge in der Welt folgt und gegebenenfalls mit seiner strafenden Hand eingreift. „Das Walten göttlicher Gerechtigkeit wird nun direkt den Bedürfnissen weltlicher Rechtsprechung dienstbar gemacht in der Form des Gottesurteils".[1]) Schon in altgermanischer Zeit ist das Gottesurteil das gegebene Beweismittel, das zwischen Schuld und Unschuld entscheiden muß, wenn menschliche Einsicht dazu nicht hinreicht. „Für dieses uralte Beweismittel der deutschen Volksrechte wurden allmählich feste kirchliche Formen ausgebildet. Das Gottesgericht wurde zu einer von der Kirche geleiteten Handlung".[2]) „Im Einklang mit dem Verhalten der Kirche trat das fränkische Königtum für den Glauben an die Untrüglichkeit der Gottesurteile ein".[3]) Unsere Quelle hält noch ganz am Gottesurteil fest[4]), obwohl die oberen Schichten[5]) zu ihrer Zeit schon Bedenken trugen. Einige Beispiele mögen das beweisen: Ketzer, die aus Furcht vor dem Tode ihren Unglauben ableugnen, werden durch das glühende Eisen überführt und

---

[1]) Weimann, a. a. O., S. 54.

[2]) Hauck, a. a. O., Bd. II, S. 741.

[3]) Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. II, S. 401; vgl. auch Schröder, a. a. O., S. 376.

[4]) Auch der Sachsenspiegel, der eine volkstümliche Auffassung der sittlichen Begriffe widerspiegelt, läßt die Gottesurteile als Beweismittel gelten (Ssp. I, 39 u. I, 63).

[5]) S. Michael, Geschichte des deutschen Volkes usw., Bd. I, S. 318: „Sehr scharf hat sich Kaiser Friedrich II. in den Konstitutionen von Melfi 1231 gegen die Gottesurteile geäußert".

daraufhin zum Tode verurteilt.[1]) Der Priester, der in Dial. I, 40 versichert, daß die Jungfrau Hildegunde nicht den Diebstahl begangen habe, schlägt vor, dies durch ein Gottesurteil entscheiden zu lassen: „Et si minus verbis meis creditur, examine ferri candentis quis reus sit, quis innocens, facile comprobabitur". Diesem Vorschlag stimmt man zu. Die Hand des Diebes wird angesengt, die des Mädchens aber erscheint unversehrt. Als das glühende Eisen einem Ehebrecher, der vor der Urteilsprobe heimlich gebeichtet hat, nichts schadet, wundern sich alle darüber, die Kenntnis von jenem Verbrechen hatten.[2]) In Dial. X, 36 reinigen sich sämtliche unschuldig Angeklagte durch die Feuerprobe.

Man erwartete also, daß Gott selber durch ein Wunder das Recht offenbaren und den Schuldigen bezeichnen werde, damit die irdischen Richter gerecht zu urteilen vermöchten. Da immer in dem Gottesurteil ein letzter Ausweg gegeben war, um Schuld oder Unschuld festzustellen, so lag für die Menschen jener Zeit in dieser Institution ein Antrieb, keine Ungerechtigkeiten zu begehen. Auf welchem formalen Grunde jedoch diese Vorstellung noch vielfach beruhte, ergibt sich aus Dial. III, 16. Man ist der festen Ueberzeugung, daß Gott den Schuldigen durch das Gottesgericht bezeichnen werde, aber daß jemand noch auf dem Wege zum Scheiterhaufen schnell Gott durch eine Beichte zufrieden stellen und so das Urteil wieder aufheben kann, widerstrebt dem sittlichen Empfinden der Zeit nicht. Daß hier von einer sittlichen Willensrichtung zur Besserung kaum die Rede sein kann, sondern daß es sich bei der Beichte und Reue nur um die formale Erledigung eines äußeren Tuns handelt, ersehen wir deutlich aus Dial. III, 17. Auch hier beichtet ein durch das Gottesurteil überführter Ketzer auf dem Wege zur Gerichtsstätte. „Mox enim ut homo confessus est perfidiam, manus eius plenam recepit sanitatem. Tardante eo in confessione, cum a iudice vocaretur ad poenam, confessor eius iudici respondit: Non iustum est, ut homo innocens damnetur iniuste. In cuius manu dum nullum vestigium combustionis reperiretur, dimissus est". Gleich darauf fällt er wieder von dem wahren Glauben ab. Von neuem zeigen sich die Brandspuren an seiner Hand; er wird darauf ergriffen und in das noch glimmende Feuer geworfen.

Man sieht, wie die Menschen sich Gott in der Ausübung seiner Gerechtigkeit kurzsichtig vorstellen. Er hält sich gleich den mittelalterlichen Menschen an die Form.[3]) Sobald ihm eine

[1]) Dial. III, 16 u. 17.

[2]) Dial. X, 35: „Valde miror et multi mecum, quare te in Synodo non inusserit ferrum, cum tam manifestum fuisset tuum peccatum".

[3]) Schneider, a. a. O., S. 39.

Genugtuung geschieht, ist für ihn auch die Schuld nicht mehr da: die verbrannte Hand heilt. Ob die sittliche Kraft, ein „gerechtes“ Leben weiterhin zu führen, vorhanden ist, darauf sieht er nicht. Der Nachdruck liegt eben auf der Leistung, auf dem formalen Bekenntnis zum „gerechten“ Glauben. Darum greift Gottes strafende Hand sofort wieder ein, sobald jener Mann in den heidnischen Glauben zurückfällt: die Brandspuren zeigen sich von neuem. Innere sittliche Urteilsfähigkeit geht Gott ab. Er kann die Menschen nur rein nach dem Aeußeren und von Fall zu Fall beurteilen. Man sieht, wie wenig verinnerlicht noch die Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit ist: das Massive, das Sinnliche, die äußere Leistung tritt in den Vordergrund, um einen sittlichen Defekt auszugleichen.

Wir haben bisher von den Gottesurteilen nur die Probe des glühenden Eisens erwähnt. Unsere Quelle gibt noch ein zweites Gottesurteil an, den Zweikampf. Es ist bestritten, ob er als ein Gottesurteil und überhaupt als ein Beweismittel aufgefaßt worden ist.[1]) Nach unserer Quelle ist der Zweikampf ein vom weltlichen Gericht anerkanntes Gottesurteil, in dessen Ausgang man den Beweis des Rechts oder des Unrechts erblickt. Er ist eine „Anrufung der göttlichen Gerechtigkeit. Man erwartet, daß Gott derjenigen Partei den Sieg verleiht, auf deren Seite das Recht ist“.[2]) Deshalb sagt auch der Schwabenspiegel: „Dâ von ist der kamph gesetzet, daz ez niemen weiz wan got eine; unde dâ von suln wir got getriuwen, daz er ez ze rehte scheide“.[3]) So stark und naiv war der Glaube an Gott als den Hüter der Gerechtigkeit, daß man meint, Gott müsse auch dem physisch Schwächeren zu seinem Rechte verhelfen. Welche Gebundenheit des Begriffs der Gerechtigkeit sich mit jener Vorstellung verknüpft, sollen uns Dial. IX, 48 und Dial. III, 18 zeigen.

Nach der Erzählung in Dial. IX, 48 ist ein angeklagter Edelmann im Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit bereit, seine Unschuld durch einen Zweikampf zu beweisen.[4]) Er bereitet sich durch Beichte und die heilige Kommunion zum Kampfe vor. Der Gegner des Angeklagten, ein überaus starker Ritter, der während des Zweikampfes den Leib des Herrn verhöhnt, unterliegt.

Nicht daß der Angeklagte infolge seiner Schuldlosigkeit den Sieg davon trägt, wird erwähnt, sondern sein Erfolg wird der

[1]) S. Brunner, a. a. O., Bd. I, S. 263.
[2]) Eicken, a. a. O., S. 560.
[3]) Schwabenspiegel. Ausgabe von Laßberg. § 314, III. Zitiert bei Eicken, a. a. O., S. 560.
[4]) Dial. IX, 48: „Tantum praesumo de mea innocentia et Dei misericordia, ut in instanti paratus sim me defendere secundum quod iustitia dictaverit.

Wirkung des Sakraments zugeschrieben: „Sicque per esum Dominici corporis miles fidelis victoriam adeptus“. Die Gerechtigkeit Gottes fragt nicht oder wenigstens nicht in erster Linie nach Schuld und Unschuld, sondern nach der Rechtgläubigkeit. Hervorgehoben wird, daß der „miles fidelis“ über den „blasphemus“ den Sieg davon trägt.

Daß Gott nicht auf Schuld oder Unschuld sieht, sondern nur auf die Leistung, ergibt sich deutlich aus Dial. III, 18: Ein Ritter wird „de rapinis aliisque insolentiis multis“ vor Kaiser Heinrich angeklagt. Von den Anklägern wird auch ein Faustkämpfer von riesiger Stärke (pugil quidam fortissimus, giganteae altitudinis) zum Kaiser gebracht, der den Ritter im Einzelkampf angreifen sollte, damit so die Schuld des Angeklagten bewiesen werde. „Nolens eis Imperator negare iustitiam, militem adesse praecepit. Quem cum gigas ille ad duellum secundum ius civile citaret, frater eiusdem militis ad pedes Imperatoris se prostravit, et ut sibi pro germano tenerrime dilecto pugnare liceret, multis lacrimis obtinuit“. Der Bruder des Angeklagten (vir gracilis nec multum fortis) bereitet sich nun „diligentissime per contritionem, confessionem et orationem“ auf den Kampf vor und gewinnt den Sieg. „Sicque per fratris humilem confessionem, homo morte dignus evasit mortem, adeptus est victoriam“.

Wie formal gebunden erscheint in beiden Beispielen noch der Begriff der Gerechtigkeit, und wie äußerlich ist das Vertrauen auf die Gerechtigkeit Gottes gefaßt! Das Vertrauen, daß Gott durch unmittelbares Eingreifen der Sache des Unschuldigen zum Siege verhelfen werde, scheint an sich nicht stark genug; man meint, durch eine Beichte oder durch die heilige Kommunion sich erst zum Kampfe vorbereiten zu müssen, um sich dadurch in den Augen Gottes „gerecht“ zu machen und so einen Anspruch zu haben auf eine Gegenleistung, auf ein Eingreifen Gottes zu Gunsten des Angeklagten. Deshalb muß auch Gott nach dem sittlichen Empfinden der Menschen für einen Schuldigen in die Schranken treten, wenn dieser ihm zwar nicht persönlich eine Leistung dargebracht hat, aber dieselbe durch Uebertragung fremder Verdienste erfolgt ist. So begreift es sich denn, daß auch jener Ritter in Dial. III, 18, der mit Recht schwerer Verbrechen angeklagt ist, durch das Gottesurteil freigesprochen wird, nur weil sich dessen Bruder, der für ihn gekämpft hat, vor dem Kampfe durch Reue, Beichte und Gebet „gerecht“ gemacht und so Gott eine Leistung dargebracht hatte.

Die Gerechtigkeit Gottes nimmt nach unseren Begriffen in beiden Fällen keine Beziehung zu Schuld und Unschuld, sondern sie fragt nach der Leistung. Das eigene sittliche Empfinden überträgt man auf Gott. Wie die Menschen jener

Tage nicht in sich selbst die Kraft finden, ein „gerechtes“ Leben zu führen, sondern erst im Hinblick auf eine Gegenleistung, auf eine Belohnung im Jenseits gewinnen, so glaubt man, daß auch Gott erst auf einen äußeren Antrieb hin, auf eine ihm dargebrachte Leistung seiner Gerechtigkeit waltet. Es liegt darin letzten Grundes ein Bekenntnis der Unzulänglichkeit eines inneren Gerechtigkeitsgefühles; man glaubt, jemanden durch eine Belohnung zur Ausübung seiner Gerechtigkeit gleichsam erst bewegen zu müssen.[1])

Eine weitere eigentümliche Form des sittlichen Empfindens jener Zeit ergibt sich aus ihrer Auffassung vom Individuum. In altgermanischer Zeit wurde die Einzelperson politisch und sozial konstruktiv noch nicht erfaßt. „Fast in Nichts zerstob das Individuum gegenüber dem natürlichen Verbande des Geschlechts; es war keine Person, es war nur eine Nummer in der Zahl seiner Geschlechtsgenossen“.[2]) Die Sippe war im großen und ganzen „die Trägerin des gesamten geistigen und körperlichen Daseins der einzelnen Personen“[3]) und demgemäß war sie auch für jedes Vergehen eines ihrer Geschlechtsgenossen verantwortlich. Diese altgermanische Rechtsanschauung wirkt noch in der hier behandelten Zeit nach. Zwar hat die Sippe von ihrer einstigen zwingenden Gewalt schon viel verloren, aber das Gefühl der Zusammengehörigkeit unter den Geschlechtsgenossen macht sich in unserer Quelle noch in der Weise geltend, daß die ganze Verwandtschaft an der Sühne der Schuld eines ihrer Angehörigen teilnimmt.[4]) Die Kirche ist geradezu auf die germanischen Anschauungen eingegangen und „hat irdische Freunde, Geschlechtsgenossen, Familienglieder und Hörige die Buße mitleisten lassen, um sie dem Täter zu erleichtern“.[5])

Diese im Grunde noch von einer starken Bindung eines urzeitlichen kollektiven Geschlechtsbewußtseins zeugenden Gefühle zeigen sich weiterhin in der Vorstellung von den Strafen, die Gott einer Gemeinschaft zu teil werden läßt für die Vergehen

[1]) Vgl. Gottfrieds von Straßburg Tristan. Ausgabe von Bechstein. V. 15647—654.

Diu guote künigîn Isolt
diu hæte ir silber unde ihr golt,
ir zierde und swaz sie hæte
an pferden unde an wæte
gegeben durch gotes hulde,
daz got ir wâren schulde
an ir iht gedæhte
und sî ze ir êren bræhte.

[2]) Lamprecht, D. G., Bd. I, S. 113.
[3]) Lamprecht, Hist. Denken, S. 7.
[4]) Dial. IV, 99 u. XII, 26.
[5]) Harnack, Dogmengeschichte [4], Bd. III, S. 329, Anm.

eines dieser angehörenden Missetäters. So leisten in Dial. IV, 99 „die erschreckten Verwandten“ Buße für das Vergehen eines Angehörigen, weil nach germanischer Anschauung die Rache nicht an dem Frevler selbst vollzogen zu werden braucht, sondern nur an einem Gliede seiner Sippe. Deutlicher tritt uns diese sittliche Anschauung in Dial. III, 21; IV, 59; VII, 3 und IX, 55 entgegen.

Nach Dial. III, 21 befinden sich einige Pilger auf einer Seereise nach dem heiligen Lande. Auf dem Meere erhebt sich ein gewaltiger Sturm. In sicherer Erwartung des Todes beichten die Pilger einander ihre Sünden. Sobald einer der Pilger seine schweren Verbrechen öffentlich gesteht, ist die Lebensgefahr, in der sich die ganze Reisegesellschaft befand, beseitigt: „Mox ut massam iniquitatis per confessionem eiecit, mare furens siluit, et facta est tranquillitas magna“.

Wegen der Vergehen eines Menschen hatte Gott nach dem Glauben der Pilger den Sturm erregt[1]), und er hätte ihnen damit allen den Untergang bereitet, wenn nicht der Sünder seine Schuld gebeichtet und so Gott Genugtuung geleistet und damit die Gesamtheit entsühnt hätte.

Dial. IV, 59: Ein Klosterverwalter betrügt eine Witwe. Um ihn dafür zu strafen, bereitet Gott dem Kloster ein schlechtes Weinjahr und läßt durch einen Ritter die ganze Ernte des Klosters in der Scheune anzünden. So muß die Gemeinschaft mitbüßen für die Schuld eines Menschen: „Propter unius hominis fraudem Deus omnem punivit congregationem“.

Dial. VII, 3: Eine Frau aus Friesland verlangt nach dem Leib des Herrn. Der Ehemann schlägt dem Priester absichtlich die Büchse mit den Hostien aus der Hand, so daß dieselben auf die Erde fallen. Für diese Schmach, die dem Leibe des Herrn angetan ist, wird das ganze Land durch eine große Ueberschwemmung schwer bestraft. „Propter iniuriam filii mei in sacramentum corporis eius factum“, so hat die Mutter Gottes einer frommen Frau in einer Vision verkündet, „submersa est Frisia, et adhuc amplius plagabitur, si condigna poenitentia non fuerit subsecuta“. So wird die Tat eines Einzelnen am ganzen Lande heimgesucht.

Dial. IX, 55: Ein Priester aus Friesland läßt unabsichtlich das „corpus Domini“ auf die Erde fallen. „Timens ne ab aliquo posset videri qui culpam proderet, timens etiam ecclesiae suae plus quam animae, pede illud dicitur calcasse“. Für das Vergehen des Priesters muß das ganze Land büßen: „Ob huius modi excessus his temporibus gravissime plagata est Frisia“.

[1]) Dial. III, 21: Nam propter unius hominis peccata Dominus eandem excitaverat tempestatem.

Was ergibt sich aus den vier Beispielen? Wir sehen die eigenen sittlichen Empfindungen des Volkes auf die Gottheit übertragen. „Wie die Fehde des beleidigten Geschlechtes nicht nur den Missetäter, sondern auch dessen Sippengenossen verfolgte, somit die ganze Sippe für die Missetat haftbar machte, ... so mußte sich nach der Volksanschauung der durch die Missetat des Einzelnen erregte Zorn der Gottheit gegen das ganze Gemeinwesen kehren“.[1]) Erst dadurch, daß die Gesamtheit Buße tut für die Tat des Missetäters (Dial. VII, 3) oder dieser selbst durch eine Buße die Gesamtheit entsühnt (Dial. III. 21), wird die Gottheit besänftigt. Wie nun nicht eher zwischen zwei Sippen der Fehdezustand zu Ende ist, als bis der beleidigten Sippe hinreichender Schadenersatz geleistet ist, so hört Gott auch erst dann auf zu strafen, wenn ihm genügende Buße geleistet ist. So wird nach der oben erwähnten Erzählung von der Ueberschwemmung Frieslands in Dial. VII, 3 das Land von neuem heimgesucht, weil die Buße, die der Bischof dem ganzen Lande auferlegte, nicht „condigna“ gewesen ist: „Quod autem insufficiens fuerit, ex hoc probatur, quod anno praeterito denuo punita est Frisia, multis millibus per aquarum inundiationes submersis“.

Man sieht, wie wenig verinnerlicht noch der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit gefaßt ist. Das sittliche Denken ist noch in dem rohen Mechanismus befangen, das alles ausgeglichen werden muß. Der Begriff bildet sich äußerlich, konkret, persönlich, er ist korporativ gewendet. Stets wird die Gemeinschaft solidarisch haftbar gemacht für die Schuld eines ihrer Mitglieder.

Wie wenig die Zeit schon zu einer individuellen Gestaltung des Begriffs der Gerechtigkeit vorgeschritten ist, sollen noch einige Beispiele zeigen:

In Dial. V, 11 sagt der erzürnte Mann zu seiner Frau: „Vade diabolo“. Die Frau wird darauf hin vom Teufel gequält. — Ein ähnliches Schicksal bereitet in Dial. V, 12 ein Vater seinem Sohn durch dieselbe Aeußerung. „Quem mox diabolus rapuit, et nusquam comparuit“. — Im Zorn sagt nach Dial. V, 26 ein Vater zu seiner Tochter: „Diabolum comedas in ventrem tuum“. Dieser Fluch geht an der Tochter in Erfüllung. — Beim Aufsteigen eines Gewitters stößt ein Ritter die Worte aus: „Ecce ubi iterum diabolus ascendit“. Kaum hat er diese Worte ausgesprochen, als der Blitz seinen unschuldigen Sohn tötet, während der Ritter selbst unverletzt bleibt (Dial. IV, 21).

In allen vier Erzählungen finden wir, daß jemand für die Schuld eines anderen gestraft wird. Cäsarius gibt in Dial. V, 12 dazu folgende Erklärung: „Utrumque fieri permisit Deus propter

[1]) Brunner, a. a. O., Bd. I, S. 220.

exemplum, ut dum iracundi in vexatione uxoris, mariti audierint cruciatus cordis, et in raptu filii patris dolores animi sui furorem cohibeant et a stultiloquio linguas compescant". Weil also jemand sich das Fluchen abgewöhnen soll, trifft die Wirkung des Fluches einen Unschuldigen, durch dessen Bestrafung allerdings der Schuldige schwer getroffen werden soll. Das ergibt sich auch aus Dial. IX, 36, wo die Kinder eines Ritters für das lieblose Verhalten ihres Vaters seiner Mutter gegenüber die Strafe erleiden. Unserm entwickelten Gerechtigkeitsgefühl entspricht es nur, wenn derjenige, welcher sich eines Verbrechens schuldig gemacht hat, selbst die Strafe erdulden muß, und wir würden es für die äußerste Ungerechtigkeit ansehen, wenn die Strafe irgend jemand anders treffen sollte. Diese Rechtsanschauung aber, daß niemand gestraft werden kann für fremde Schuld, scheint dem Volksempfinden noch fremd zu sein.[1]) Jedes Verbrechen muß seine Sühne finden; „es kommt aber nicht so sehr darauf an, ob gerade das sittlich verantwortliche Individuum getroffen wird".[2])

Diese formale Auffassung des Begriffs der Gerechtigkeit, wie sie nach dem Vorhergehenden aus einem wenig entwickelten sittlich rechtlichen Verantwortlichkeitsgefühl spricht, zeigt sich ferner in der Beurteilung einer Handlung nach dem Erfolg. In altgermanischer Zeit galt der Grundsatz: Die Tat tötet den Mann. „Auch wer im einzelnen Falle das Uebel ohne Absicht und ohne Fahrlässigkeit zugefügt hat, ist einer Missetat schuldig geworden".[3]) Man schloß meistens ohne weiteres aus der äußeren Handlung auf die Gesinnung. Auf diese „formale Behandlung des subjektiven Momentes"[4]) hat die Kirche wenig eingewirkt; „vielmehr zeigt sich umgekehrt, daß das kirchliche Recht die typische Auffassung der Ungefährwerke (der absichtslosen Missetaten) dem deutschen Recht entlehnte und den kirchlichen Bußbestimmungen zu Grunde legte".[5]) Die Bußbücher spiegeln daher vollkommen die sittliche Auffassung der deutschen Volksrechte bezüglich des Strafrechts wieder: „die Handlung als solche ohne Rücksicht auf das, was der Handelnde ist und was er will, gilt hier als gut und böse".[6]) Unsere Quelle gibt noch teilweise diese Auffassung wieder.

[1]) Leise regt sie sich einmal bei Cäsarius. In der Erzählung von der Ueberschwemmung Frieslands (Dial. VII, 3) knüpft er an die Mitteilung, die die fromme Frau wegen der Ursache des Unglücks von der Mutter Gottes empfing (s. o. S. 59), folgende Bemerkung: „Ex quibus verbis colligitur, quod non solum pugilis, sed communibus populi peccatis exigentibus, hoc evenerit".

[2]) Arens, a. a. O., S. 256.

[3]) Brunner, Bd. I, S. 212.

[4]) Brunner, Bd. II, S. 546.

[5]) Brunner, Bd. II, S. 548.

[6]) Hauck, Bd. IV, S. 532.

Ein Priester,[1]) der unabsichtlich (habebat manus tremulas) das corpus Domini auf die Erde fallen läßt, hat durch seine Tat eine Schuld auf sich geladen („ . . . qui culpam proderet"). Ebenfalls muß ein Priester — und mit ihm das ganze Land — dafür büßen, daß ihm von einem betrunkenen Manne die Büchse mit den Hostien aus der Hand geschlagen wurde.[2]) Das Gewicht ruht in beiden Fällen auf der vollbrachten Tat, auf dem Effekt. Die näheren Umstände werden nicht berücksichtigt.[3]) Zu einer individuellen Beurteilung einer Handlung nach den ihr zu Grunde liegenden Motiven ist man noch nicht gekommen. So haftet auch für unsere Zeit das Strafrecht an der Tat.

Diesem Formalismus begegnen wir weiter in der Art der Strafe. Daß die Strafe eine Sühne für die Verletzung des Rechts darstellt, ist erst eine Errungenschaft höherer Kultur. Auf einer primären Kulturstufe, wo der einzelne noch allzusehr von einem instinktmäßigen Handeln beherrscht wird, bezweckt die Strafe Rache, Vergeltung. Auf dieser Stufe stehen auch noch die Menschen in unserer Quelle. Auge um Auge, Zahn um Zahn, das ist die ethische Maxime bei der Zuteilung des Strafmaßes.[4]) Der Ritter, der einer Witwe die Kuh genommen, erscheint im Jenseits auf dieser derartig festgebunden, daß das Tier ihn beständig mit den Hörnern stößt.[5]) Wer ein Kalb stiehlt, dem wird dasselbe Kalb, nachdem es in der Höllenglut geschmolzen ist, in die Augen geträufelt.[6]) Glühend muß die Kindesmörderin das Kind im Arme tragen[7]), der Trunkenbold ohne Unterlaß aus einem nimmer leer werdenden Glas voll Pech und Schwefel trinken.[8]) So begegnen wir überall der Idee der persönlichen Rache in der Talion oder in einer talionartigen Strafe. „Die Talion bedeutet ein starkes Ueberwiegen des sachlichen Momentes über das persönliche in der Beurteilung der Tat".[9]) Einen Fortschritt von der sachlichen zu der persönlichen Auffassung stellt die Strafe des schuldigen Gliedes[10]) dar. „Nicht die ganze Person wird bestraft, sondern nur das schuldige Glied. Nicht der Wille, nicht die Gesinnung kommt bei der Zumessung der Strafe in Betracht, sondern man hält sich an das äußerlich wahrnehmbare Glied, welches die Tat nur ausführen hilft.[11])

---

[1]) Dial. IX, 55. — [2]) Dial. VII, 3. — [3]) Die tiefere Begründung, s. u. S. 67. — [4]) Dial. VI, 23: „Iuste actum est, ut is sine misericordia infoderetur vivus, a quo inhumane mortuus fuerat effossus". — [5]) Dial. II, 7. — [6]) Dial. V, 38. — [7]) Dial. XII, 21. — [8]) Dial. XII, 41. — [9]) Arens, a. a. O., S. 246. — [10]) Dial. IV, 58; XI, 46. Vgl. Arens, a. a. O., S. 246. — [11]) Vgl. Arens, a. a. O., S. 247 und Markgraf, Das moselländische Volk in seinen Weistümern, S. 295.

II.

Einwirkungen des Seelenlebens auf die Sittlichkeit.

Als ein Erzeugnis höherer Kultur war das Christentum zu den Germanen, einem wenig entwickelten Volke, gekommen. „Es würde indes nichts irrtümlicher sein, als hierbei an eine Verpflanzung der das Christentum beherrschenden Denk- und Anschauungsweise in den germanischen Geist zu denken".[1]) Nicht aus persönlicher Glaubensüberzeugung, sondern gezwungen oder aus politischen Erwägungen heraus „geben ganze Völker oder doch ganze Stämme unter Vorantritt ihrer Fürsten plötzlich und fast mit einem Schlage ihren väterlichen Glauben auf und werden Christen".[2]) So konnte ihr Christentum nur ein sehr äußerliches sein. Völlig unfähig noch waren die germanischen Stämme, den abstrakten Gedankeninhalt der christlichen Heilswahrheiten zu erfassen. Was sie dem Christentum entnahmen, „beschränkte sich zumeist auf äußere Formen, Namen und Einrichtungen. Dagegen blieb des Volkes Denkweise selbst germanisch und unterwarf sich langsam vermöge eines geistigen Assimilationsprozesses sowohl den fremden Gehalt als die fremde Form".[3])

Unsere Quelle datiert aus einer Zeit, die von den Anfängen des Christentums bei den germanischen Völkern etwa sieben Jahrhunderte entfernt ist. Noch beherrschte das Christentum in dieser Zeit keinesfalls die Massen. Dem Charakter unserer Quelle entsprechend scheint allerdings auf den ersten Blick das religiös-sittliche Denken vollständig „von dem fremden aufgepfropften Reis"[4]) überwuchert zu sein; doch beim genaueren Zusehen werden wir bald „die ungestörte Kontinuität der alten

[1]) Gierke, O., Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. II, S. 14.
[2]) Uhlhorn, a. a. O., Bd. II, S. 6.
[3]) Gierke, a. a. O., Bd. II, S. 15.
[4]) Schneider, Das kausale Denken usw., S. 2.

Prozesse“ [1]) wahrnehmen und deutliche Reste des sittlichen Bewußtseins einer früheren Zeit vorfinden. Denn noch waren eben nicht die psychischen Voraussetzungen geschaffen, die nötig waren, um die persönlich gewendeten religiös-sittlichen Begriffe des Christentums zu erfassen. Es muß daher die Aufgabe dieses Kapitels sein, das sittliche Leben, wie es uns aus unserer Quelle entgegentritt, in seinem Zusammenhange mit dem sonstigen Seelenleben der Zeit und in seiner Gebundenheit durch dieses zu zeigen. Es soll dargelegt werden, daß die Form des Christentums jener Zeit auch nur eine Auswirkung der seelischen Gedanken neben vielen andern war.

Das Denken des primitiven Menschen ist durchaus gegenständlich; er denkt nur in anschaulichen Bildern. Der primitive Mensch kennt keine abstrakten Begriffe, „in der Aufeinanderfolge der Gedanken herrscht noch durchaus die reine Assoziation der Vorstellungen, wie sie durch die Wahrnehmung und die Erinnerung an das Erlebte unmittelbar geweckt wird“.[2]) In der sittlichen Lebensführung zeigt sich dies darin, daß unmittelbare Empfindungen, lediglich augenblickliche Gefühlsregungen die jeweilige sittliche Haltung bestimmen. Sie wird mehr „von außen, durch zufällige Anstöße, als von inneren, sich gleichbleibenden Normen geregelt“.[3]) „Da ihre Sittlichkeit der Reflexion und der Regelung durch allgemeine Grundsätze völlig entbehrt, vielmehr ihr Handeln stets von dem nächsten stärksten Motive blindlings bestimmt wird, so können sie sich nur zu solchen sittlichen Leistungen erheben, denen keine egoistischen Antriebe hindernd in den Weg treten, die also keine Selbstüberwindung erfordern“.[4]) Wenn sich darum die sittlichen Begriffe oftmals in einer gewissen Reinheit bei ihnen vorfinden, so liegt die Ursache nicht etwa in einem Mehr an sittlicher Kraft, verglichen mit der der Kulturvölker, sondern in einem Minder an Versuchungen“ [5]), mögen diese bedingt sein durch bevorzugte wirtschaftliche Zustände, günstiges Klima, mühelosen Nahrungserwerb und dergl. So ist gewiß „die Moralität des Primitiven von der Umwelt abhängig“ [6]); aber dieser Grund kann doch nicht das Primäre sein. Denn sofort erhebt sich die Frage, warum denn nicht der Kulturmensch unter den gleichen Verhältnissen dieselbe sittliche Lebensführung zeigen würde. Wir werden antworten müssen, die festen sittlichen Grundsätze als ein Erzeugnis höherer Formen des Denkens

[1]) Schneider, a. a. O., S. 2.
[2]) Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, S. 73.
[3]) Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker, S. 4.
[4]) Vierkandt, ibidem, S. 271.
[5]) Arens, a. a. O., S. 42.
[6]) Gierke, a. a. O., Bd. II, S. 7.

werden auch eine andere sittliche Haltung bedingen. Bei primitiven Völkern kann von einem Einfluß des Denkens auf das sittliche Leben noch nicht oder höchstens nur in sehr geringem Maße die Rede sein. Wenn wir eine solche Einwirkung für die hier behandelte Zeit festzustellen versuchen wollen, so haben wir uns zu fragen, „bis zu welchem Grade die begriffliche Durchbildung der von außen empfangenen Reize vorgeschritten ist und in welcher Form die vorhandenen Vorstellungen und Begriffe zu Gedankenreihen verarbeitet werden".

Wenn wir oben als das Charakteristikum des Denkens des primitiven Menschen den vollständigen Mangel abstrakter Begriffe bezeichneten, so ist auch das mittelalterliche Denken, wie es sich aus unserer Quelle ergibt, noch von der sinnlichen Vorstellungskraft beherrscht. Das Denken ist nicht mehr assoziativ, aber auch noch nicht so abstrakt wie auf höherer Kulturstufe; es ist gekennzeichnet durch einen Mangel an Abstraktionsfähigkeit. „Die leibliche Seite der Begriffe vermag die Volksseele formvollendet durchzubilden, während sie noch unfähig ist zur unmittelbaren Erfassung der reinen Abstraktion". Jeder Gedanke, jeder Begriff muß eine plastische Ausgestaltung haben; die Demut ist nichts ohne niedere Dienste[1]), die Reue nichts ohne die Tränen.[2]) Darum kann der Novize die Frage stellen, ob ein Blinder, der nicht weinen könne, fähig sei, Reue zu empfinden.[3])

Aus diesem Mangel an Abstraktion entspringt nun naturgemäß eine rein formale, äußerliche Gestaltung der sittlichen Begriffe. Am prägnantesten tritt uns dies beim Begriff der Nächstenliebe entgegen. Der Trieb zum Massenhaften und sinnlich Faßbaren beherrscht die Liebe; je mehr Almosen, je mehr Gaben, um so größer die Liebe.[4]) Nach dieser Praxis handelte der mittelalterliche Mensch; das lag seinen Anschauungen nahe. Auch da, wo das Handeln sich mit wärmeren Gefühlsregungen verband[5]), wo es schon eine Einsicht in höhere Zwecke verbürgt, faßte der Deutsche den Begriff noch nicht rein geistig. Die Liebe war ihm nicht eine rein innere Stimmung; er brauchte noch ein sinnliches Substrat, brauchte noch die kirchlichen Gebräuche und Formen, um die Auswirkungen seines Wohlwollens zu zeigen. Die konventionellen Betätigungen sind ihm mehr als eine Form, sie sind ihm zugleich der Inhalt, er steht noch unbewußt unter ihrer Herrschaft. Er betrachtet sie noch nicht als ein Gefäß

[1]) Dial. IV, 4, 6, 7.
[2]) z. B. Dial. I, 35; II, 5, 12, 18.
[3]) Dial. II, 34.
[4]) S. o. S. 21 ff.
[5]) S. o. S. 25 ff.

persönlicher Empfindung und persönlichen Erlebens. Man sieht, wie groß der Abstand dieser konventionellen Ausgestaltung der Liebe von unserem heutigen Begriffe ist. Die geringe geistige Kraft des mittelalterlichen Menschen, die noch nicht zwischen Form und Inhalt zu unterscheiden vermag, zwingt zu solcher äußeren Ausgestaltung der Liebe; sie ist das Wesentliche an dem Begriff, der Kern der Liebe. So bildet sich der Begriff äußerlich, formal. nicht persönlich, nicht abstrakt. Die hingebende Liebe und Barmherzigkeit, die man Armen und Kranken erweist, entspringt einem realistischen Denken, das die Stellen der Bibel wörtlich nimmt. „Der mittelalterliche Mensch denkt in Bildern; der Begriff ist noch nicht aus der Phantasie entlassen".[1]) Wie jedem Gedanken nun ein Bild entspricht, so muß auch jedem Bilde eine Wirklichkeit entsprechen. So faßt man denn die Erzählungen der heiligen Schrift, Christus selbst sei unter den Aussätzigen und Bettlern, wörtlich, und hilft ihnen in geradezu aufopfernder Weise.[2]) Die sittliche Norm zum Handeln erhält so ihre bindende Kraft nicht aus dem Innern der Persönlichkeit, sondern mindestens zum Teil aus einer buchstäblichen Auffassung der Worte Jesu. Das persönliche Moment bildet sich erst unter dem Zwang religiöser Vorstellungen. So bildet sich auch hier der Begriff keineswegs rein innerlich, abstrakt, persönlich; er ist nicht getragen von dem Bewußtsein der Selbstbestimmung und der Freiheit.

Diesen Formalismus, der in der Fassung der Liebe waltet, finden wir nun in verwandter Weise bei dem Begriff der Wahrhaftigkeit wieder. Zu einer abstrakten Fassung dieses Begriffs ist der Deutsche noch nicht fähig. Die Wahrhaftigkeit erhält ihren sinnlichen Ausdruck im Eide,[3]) er erscheint den Menschen als das Wesentliche; wo der Eid nicht bindet, fühlt man sich nicht zur Wahrheit verpflichtet. Eine größere Stringenz sucht die Kirche dadurch zu erreichen, daß sie Gott als den Hüter der Wahrhaftigkeit hinstellt; aber mit diesem Hinweis auf Gott als den Rächer des Meineides verknüpft sich nur eine formale Bindung. Beim Bruch des Eides fühlt man keine Gewissensregung, sondern man denkt nur an die äußeren Folgen des Vergehens. Die Furcht vor Strafe treibt zur Sühne des Meineides, sie tritt an die Stelle eines sittlichen Motivs. Die Sühne ist lediglich formaler Natur; durch eine rein äußerliche Handlung glaubt man den sittlichen Defekt gehoben.[4]) Konkret, unpersönlich, äußerlich gestaltet sich der Begriff der Wahrhaftigkeit.

[1]) Schneider, a. a. O., S. 111.
[2]) S. o., S. 29 f. u. 35 f.
[3]) S. o., S. 39.
[4]) S. o., S. 40 f.

Anschaulich ist auch der Begriff der Gerechtigkeit. Ohne Fasten, Wachen und Beten gibt es kein Leben in der Gerechtigkeit. So bezeichnet sich die Frau in Dial. III, 46 mit folgenden Worten als gerecht: „Domine, tot sextis feriis soleo per annum in pane et aqua ieiunare, eleemosynas meas dare, ecclesiam frequentare, et multa in hunc modum". Ebenso versteht man in diesem Zusammenhang die Worte des Königs Philipp: „Utinam, inquit, esset in qualibet villa Dioecesis meae conventus iustorum, qui et Deum iugiter laudarent, et tam pro me quam pro mihi commissis orarent".[1]) Man achtet eben auf die Form mehr als auf die Gesinnung.

Diese formalistische Denkweise zeigt sich weiter bei der Beurteilung einer Handlung nach dem äußeren Effekt. Man fragt nicht nach dem Motiv, nicht nach der Gesinnung, sondern achtet nur auf die strafbare Handlung.[2]) Man sieht in der Tat „den sinnlichen Ausdruck des verbrecherischen Willens"[3]); demgemäß haftet das Strafrecht auch an der Tat, am Erfolg. Man will nicht strafen, wo man keinen bösen Willen, keine Schuld sieht; aber das geistige Unvermögen, die psychische Disposition führt dazu, „alles Gewicht auf die vollbrachte Tat zu legen, mochte diese gewollt oder nicht gewollt sein".[4])

Diese geringe Abstraktionsfähigkeit zeigt sich ferner in der Auffassung der Rechtsverletzung. „Niedere Kulturen kennen wohl eine Summe von Einzeldelikten, aber noch nicht die Idee der Rechtsverletzung".[5]) Für die oberen Schichten in unserer Zeit bestand längst die Anschauung, daß durch das Verbrechen der Friede verletzt sei; aber für die große Masse war eine solche Auffassung noch zu abstrakt.[5]) Sie setzt für das Abstraktum das Konkretum, Gott an die Stelle einer sittlich rechtlichen Gemeinschaft. Gott selbst wird verletzt, der der Schirmherr des Rechts und der Gerechtigkeit ist. Seine Aufgabe ist es daher, als gerechter Richter keine Sünde ungestraft zu lassen. Die Diebe, denen nach Dial. X, 21 die Strafe von dem weltlichen Richter erlassen wird, dürfen nach dem sittlichen Empfinden der Menschen nicht dem strafenden Arme der Gerechtigkeit Gottes entgehen.[6]) Wir begreifen so die Worte am Schlusse dieses Dialogs: „Quia iustus iudex nullum peccatum relinquit inultum, et saepe peccato punit peccatum, permisit ut seqenti die iterum ecclesiam infringerent, in qua capti sunt, et suspensi".

[1]) Dial. IV, 64.
[2]) S. oben, S. 61 f.
[3]) Brunner, a. a. O., Bd. I, S. 212 und Bd. II, S. 544.
[4]) Schröder, a. a. O., S. 83.
[5]) Markgraf, a. a. O., S. 409.
[6]) S. o., S. 51.

Eine Zeit, die zu sehr Gewicht legt auf die äußere Handlung, der die äußerlich sichtbare Form das Wesentliche ist, muß naturgemäß kurzsichtig sein bei der Entscheidung über Recht und Unrecht. Für sie kann nur der Augenschein bei der Zumessung von Schuld oder Unschuld entscheiden.[1]) Ohne Verhör wird der Angeklagte, nur weil sich bei ihm die Diebesbeute gefunden hat, verurteilt.[2]) Die Jungfrau Hildegunde soll nach Dial. I, 40 den Tod am Galgen erleiden, weil sich bei ihr die gestohlene Habe, die ein Dieb auf der Flucht vor Verfolgern neben sie hingestellt hat, findet. Sie weiß, daß die Beteuerung ihrer Unschuld für sie vergebens ist, da das gestohlene Gut wider sie zeugt: „Quae cum ob furti praesentiam nullam sibi prodesse cerneret allegationem, nullam excusationem . . . .". Der Dieb, der bald darauf gefunden wird und durch die Folter zum Geständnis seiner Tat gezwungen werden soll, erklärt aus dem Rechtsbewußtsein der Zeit heraus: „Iniuste compellor confiteri quod non feci; iste cum furto deprehensus secundum ius civile damnandus est". Wir verstehen es in diesem Zusammenhang, wenn die Fischer in Dial. VI, 34 über den Fund einer Leiche schweigen, aus Furcht, das Verbrechen könne ihnen zur Last gelegt werden: „Cuius corpus cum piscatores post dies aliquot invenissent, nec tamen prodere praesumsissent, timentes sibi crimen impingi . . . .". Der tiefste Grund für diese Tatsachen des sittlichen Lebens dürfte wohl in der Unfähigkeit jener Menschen liegen, auch nur eine kurze Reihe kausaler Vorgänge zu überblicken.[3]) Ein anschauliches Bild ihrer Denkoperationen nach dieser Richtung hin geben die Menschen in ihrer Vorstellung von dem Walten Gottes. Schneider bemerkt darüber:[3]) „Ein Gott, der immer dicht hinter dem Rücken des Menschen steht, der ganz persönlich jeden Topf vom Herde rückt, wenn er überkochen will, und über dem nächsten Ziele immerzu die ganze übrige Welt vergißt, kann nur das Ideal eines Menschen bilden, der eine Ursache nicht mehr auf eine Wirkung beziehen kann, wenn sie nicht dicht daneben steht, dessen enges Gesichtsfeld und kurzes Gedächtnis ihn unfähig macht, mehr als eine ganze kurze Strecke in Länge und Breite im Auge zu behalten, der kurzsichtig und kurzatmig im Denken ist". Und eben aus dieser Unfähigkeit, mehrere Denkmöglichkeiten in Betracht zu ziehen, resultiert eine gewisse Starrheit der sittlich rechtlichen Auffassung. Das eine Mal entläßt man einen Dieb, der infolge seiner Beichte vor dem Pfarrer dessen Trinkbecher erhält, ungestraft, weil durch

[1]) Vgl. Schneider, a. a. O., S. 99 u. 112.
[2]) Dial. I, 40 und VI, 24.
[3]) Vgl. Schneider, a. a. O., S. 109.

diese Ehrung der Priester die Unschuld des Sträflings bezeugt[1]), das andere Mal entscheidet eine zufällig aufgeschlagene Bibelstelle über das Schicksal des Angeklagten.[2]) Zu einer individuellen Nachprüfung des einzelnen Falles ist man noch nicht fähig. Man urteilt schematisch, konventionell.

Einem Formalismus des Denkens, einem Mangel an Abstraktion, entspringt auch der Begriff der mittelalterlichen Reziprozität, auf den wir bei der Analyse der einzelnen sittlichen Begriffe mehrfach gekommen sind. Wir fanden, daß das Geben immer die Erwartung einer Gegengabe zur Voraussetzung hatte, daß die ganze sittliche Lebensführung bedingt war durch die Hoffnung auf eine Gegenleistung, auf die realen Freuden im Jenseits. Freilich spielt auch heute noch im sittlichen Leben die Reziprozität eine große Rolle. Aber wir verurteilen doch ein sittliches Verhalten, das nur nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit orientiert ist. Unserm sittlichen Empfinden kann es nur entsprechen, wenn die Gegenleistung als ein Ausfluß spontaner Willensäußerung erscheint, wenn sie mit dem Bewußtsein der Freiheit erfolgt. Die mittelalterliche Reziprozität dagegen ist eine unbewußte Funktion des Denkens. Wir sagten oben, daß der mittelalterliche Mensch nur eine geringe Abstraktionskraft besitzt, und daß infolgedessen jeder Gedanke anschaulich in die Wirklichkeit treten muß. Auf diesem Realismus des Denkens gründet sich auch das mittelalterliche Verlangen nach Reziprozität. Leistung und Gegenleistung müssen immer in voller Realität neben einander erscheinen. Die tiefere Ursache des mittelalterlichen Bedürfnisses nach Gegenseitigkeit liegt wohl, wie Arens betont,[3]) auf dem sittlichen Gebiete selbst, aber ihre Wurzel hat sie in einem intellektuellen Untergrunde, und aus der psychischen Disposition ergibt sich dann die sittliche Haltung, die reziproke Auffassung sittlicher Begriffe. Sie mußte die sittliche Vorstellungswelt beherrschen und die Spontaneität alles sittlichen Handelns untergraben. So ist diese sittliche Unfreiheit bedingt durch die seelische Struktur der Zeit.

Die Kirche legte freilich den Gedanken unbedingter sittlicher Verpflichtung auf. Immer wieder predigte sie, daß alle Werke ohne Liebe tot seien.[4]) Als ein mildtätiger Mann seiner Frau nach dem Tode erschien, ihr von den ewigen Qualen erzählte, die er zu erdulden hätte, und diese, sehr verwundert über eine

[1]) Dial. III, 19.
[2]) Dial. III, 20.
[3]) Arens, a. a. O.
[4]) Dial. II, 14: Opera extra caritatem facta mortua sunt.
Dial. VII, 16: Quidquid sine caritate et ceteris virtutibus fit, mortuum est.

solche Strafe ihres Mannes, ihn fragte: „Nonne eleemosynas magnas fecistis? Ostium vestrum peregrinis omnibus patuit; non prosunt vobis beneficia ista?“, antwortete er: „Nihil mihi prosunt ad vitam aeternam, eo quod ex vana gloria non ex caritate a me facta sint“.[1]) So legte die Kirche auf die innere liebevolle Gesinnung den Nachdruck. Aber gerade die eben erwähnte Frage der Frau beweist, wie äußerlich der Deutsche die Forderungen der Kirche erfaßte und wie wenig diese das reziproke sittliche Denken unterdrücken konnte. Die Kirche hat sich in dieser Beziehung den Anschauungen der Zeit vielfach anbequemen müssen. Sie legte den Priestern die Verpflichtung auf, für die Gaben des Spenders dessen Seelenheil zu erflehen. Wie ernst sie es mit dieser Verpflichtung nahm, kann man aus Dial. XII, 42 ersehen. Hier trifft einen Priester eine schwere Strafe, weil er es unterlassen hat, für die Seele eines Pilgers, der seinen Pilgermantel als Almosen gespendet hat, zu beten. Die Worte am Schluß dieses Dialogs geben zugleich die Anschauung wieder, die im Volke lebt: „Valde terrere debet haec visio illos qui multas habent ecclesias, et multas quotidie recipiunt eleemosynas, et non deserviunt“. Das sittliche Denken ist noch von der mechanischen Vorstellung beherrscht, daß jede Gabe ein Anrecht hat auf eine Gegengabe, daß alles in der Welt ausgeglichen werden muß. Aus solcher seelischen Verfassung heraus kann der Novize die Frage stellen: „Quid sentis de his qui male vivunt, et tamen eleemosynas multas faciunt?“[2]) Als die Seele eines reuigen Wucherers, der viele Almosen gespendet hat, vor Gott Gnade findet, da glaubt er sich zu der Frage berechtigt: „Quid amplius profuit huic usurario eleemosynae an contritio?“[3]) Es erscheint dem mittelalterlichen Menschen ganz natürlich, daß die Almosen Gott zu irgend einer Gegenleistung verpflichten.[4]) Der Gedanke, aus innerer sittlicher Pflicht heraus den Armen zu helfen, ohne Rücksicht auf Lohn, liegt diesem Denken vollkommen fern. Darum richtet ein Mönch an einen Ketzer, der den Armen Gutes erwiesen hat, der aber doch wegen seines Glaubens keinen Lohn im Jenseits zu erwarten hat, die Frage: „Quid boni speratis de eleemosyna?“[5]) So bricht das reziproke Denken immer wieder in unserer Quelle hervor. Und weil der Deutsche den Gedanken unbedingter sittlicher Verpflichtung noch nicht bilden und erfassen konnte,

[1]) Dial. XII, 19.
[2]) Dial. XII, 18.
[3]) Dial. II, 31.
[4]) Dial. X, 46; s. auch Dial. XII, 23: Quo in extrema poena posito Dominus opera eius priora considerans.
[5]) Dial. V, 21.

darum nahm er die Worte „Date, et dabitur vobis“ selbstverständlich buchstäblich, ganz konkret[1]), und zog sie „vom Gebiet vergeistigten religiösen Denkens auf das Niveau einer sinnlich gebundenen Anschauung“[2]) herab.

Dieses Denken liegt auch vor, wenn es von der weltlichen Gerechtigkeit heißt, daß sie das Recht handhaben möge um des göttlichen Lohnes willen.[3]) Auf die Gegenleistung wird als das treibende Motiv hingewiesen. Der Sachsenspiegel spiegelt diese reziproke Denkweise wieder, wenn er die Richter mit Berufung auf die Gerechtigkeit Gottes mahnt: „Dâr umme sehen sie sich vor, alle die, den gerihte von gotis halben bevolen sî, daz si alsô richten alse gotes zcorn und sîn gerichte gnêdelichen uber sie gên muoze“.[4]) Der einfache Hinweis auf die Verpflichtung scheint nicht bindend genug, man muß operieren mit dem Hinweis auf den Lohn und auf die Strafen Gottes. Aus diesem Empfinden heraus bietet man auch Gott Gaben an, damit er für die Unschuld eintrete, auch selbst dann, wenn man sich schuldig fühlt“.[5]) Die Tugend findet nicht ihren Lohn in sich selber. Die Angst um sein Seelenheil treibt Heinrich von Isenburg dazu, das gestohlene Pferd zurückzubringen.[6]) Aber für seine Ehrlichkeit glaubt man auch einen Lohn, eine Gegenleistung, beanspruchen zu dürfen. Cäsarius spricht es deutlich in Dial. XI, 35 aus: „Unde religiosi quanto saecularibus maius praemium sperant, tanto debent esse solliciti, ne morientes aliquid pulveris secum trahant“. Diese reziproke Denkweise gibt auch der Schwabenspiegel in den Worten wieder: „Habe rehte mâze, habe rehte wâge: so wirt dir got mit der rehten wage wegende unde wirt dir got gebende die rehten mâze und wirt dir got gebende lanc leben hie unde ûf dem êwigen himelrîche“.[7]) Getragen von solchem sittlichen Bewußtsein ist die Erzählung von den Maßkrügen in Dial. X, 31. Die Verheißung in Matth. 7, 2: „Denn mit welchem Maß ihr messet . . . .“ wird zur leisen Forderung: „ . . . . Domine Deus iustus et misericors, si unquam aliquem hominum his mensuris decepi, volo ut domus haec comburatur. Si autem feci quod rectum est in oculis tuis, precor iusticiam tuam, ut in hac hora misericorditer respicias necessitatem meam, et mihi meaeque supellectili parcere digneris“. So verfeinert die Reziprozität hier auch erscheint, vorhanden ist sie.

[1]) So z. B. Dial. IV, 67.
[2]) Lamprecht, D. G., Bd. V³, S. 155.
[3]) S. oben, S. 50.
[4]) Ssp. Prologus, Ausgabe von Weiske, S. 11.
[5]) S. oben, S. 57 f.
[6]) Dial. XI, 17.
[7]) Schwabenspiegel, § 201 t. Zitiert bei Eicken, a. a. O., S. 569.

„Daß die Form, das Sichtbare an den Dingen, das Wesentliche ist, gilt auch für den Gedanken des Menschen von sich selbst; er hat sich nur äußerlich erfaßt; sein Inneres ist ihm fremd. Da wirken Gewalten wie in der Außenwelt".[1]) Der Bruch eines Gelübdes (Dial. II, 2), der Mord (Dial. II, 6), sexuelle Vergehen (Dial. II, 5) usw., alle bösen Taten geschehen auf den Rat des Teufels. Umgekehrt werden alle guten Handlungen dem Wirken Gottes zugeschrieben.[2]) Und weil der Mensch sein Inneres nicht kennt, keine Einsicht hat in das Wirken seelischer Kräfte, darum schwankt er auch zwischen den Extremen hin und her.[3]) Der brutale Ritter, der einem Bauer wegen einer nur geringfügigen Ursache einen Fuß abschlägt, tritt bald darauf in einen Orden.[4]) Ein Räuber pflegt neben seinen Schandtaten täglich reichlich zu beten.[5]) „Das für diese Zeit Bezeichnende ist, daß jene Devotion, der ihr zur Seite gehenden Abscheulichkeit ungeachtet, keine Heuchelei ist, sondern eine wahre, aufrichtig gemeinte.[6]) Ueber das eigene Innere hat der Mensch keine Gewalt. Nichts charakterisiert wohl deutlicher diese seelische Beschaffenheit, als die Bitte jenes Ritters am heiligen Grabe: „Domine Jesu Christe quia omnia nosti, si non habeo me emendare a vitiis pristinis, non me permittas redire in terram meam, sed ut hic mihi mori liceat concede".[7]) Das Ideal der mâze, das den geistig höherstehenden Kreisen das beherrschende Lebensprinzip war, hat zur Masse noch keine Beziehung genommen. Es fehlt den Menschen jede höhere Selbstzucht, ein eigener fester Wille. Darum finden wir auch bei ihnen keine dauernde beharrliche Gesinnung. „Nunc uni, nunc alteri iuraverunt" heißt es von den Fürsten.[8]) Dieser Charakter des Treubegriffs ermöglicht es der Kirche, die Untertanen von dem Treueid zu entbinden, die Treupflicht nach ihren hierarchischen Plänen zu bestimmen.

Das sittliche Leben ist noch zu sehr beherrscht von einem impulsiven und reflexmäßigen Denken. So hält eine plötzliche Erinnerung an das Leiden Christi einen Ritter von der Blutrache zurück: „ . . . . invalescente misericordia hominem levavit et ait: Ecce propter honorem sanctae crucis, ut mihi qui in ea passus est, peccata mea indulgeat, non solum tibi culpam remitto,

[1]) Schneider, a. a. O., S. 112.
[2]) So z. B. Dial. II, 26, 32, 33; III, 6, 23, 53; IV, 4, 45.
[3]) Dial. XI, 13.
[4]) Dial. XI, 18.
[5]) Dial. XI, 49.
[6]) Richard Rothes Vorlesungen über Kirchengeschichte, Bd. II, S. 282.
[7]) Dial. XI, 24; s. oben S. 16.
[8]) S. oben S. 48.

sed et amicus ero".[1]) Nicht ein persönliches Gefühlsmoment, nicht die aus dem Innern strömende wahre Nächstenliebe zwingt den Ritter zu seinem Verhalten, sondern ein äußerer Antrieb, der Anblick des heiligen Kreuzes. Die persönlichen Beziehungen bilden sich erst kraft der religiösen Vorstellung, die zugleich die Erwartung eines Lohnes in sich birgt (ut mihi qui in ea passus est, peccata mea indulgeat). So fließt die verpflichtende Kraft zum sittlichen Handeln von außen zu.

Aus einem impulsiven Denken entspringt auch eine gewisse Ungleichmäßigkeit in der moralischen Haltung. „Angeblich sittlicher Zwecke halber übersehen auch die sittlichsten Naturen der Zeit leicht die Unsittlichkeit der angewendeten Mittel".[2]) Betrug und Unwahrheit gelten als sittlich berechtigt, wenn die Tat aus Nächstenliebe oder Gottesfurcht und Eifer nach der Gerechtigkeit geschieht.[3]) Man läßt sich noch allzusehr von der einen Vorstellung leiten und vergißt dabei, den Blick prüfend zur Seite zu wenden. Aber halten wir das im Auge, der Hinblick auf den himmlischen Lohn ist doch das beherrschende Motiv, das dieses fast impulsive Denken auslöst.

Weil der mittelalterliche Mensch sich noch nicht als „Charakter" erfaßt, wird die Richtung seines Willens durch äußere Momente bestimmt. Nicht das eigene Ich trifft die Entscheidung über Recht und Unrecht, sondern z. B. eine zufällig aufgeschlagene Bibelstelle. Gott soll über Schuld und Unschuld entscheiden. Von außen treten die sittlichen Normen des Handelns an den Menschen heran.

Die geringe Erfassung der Persönlichkeit zeigt sich ferner in der Zumessung der Strafe. Der Grundsatz, daß jeder nur für eigene Schuld gestraft werden könne, liegt dem Denken noch fern. Der Sohn kann die Strafe für die Schuld seines Vaters auf sich nehmen.[4]) Hier finden wir einen deutlichen Rest des sittlichen Bewußtseins einer früheren Epoche, „wo die einzelnen Personen innerhalb eines Geschlechts noch als unter sich austauschbar erachtet wurden".[5]) Die Einzelperson wird auch für unsere Zeit noch nicht sozial konstruktiv erfaßt. Nur als Glied einer Genossenschaft wird sie bewertet. Darum fehlt dem einzelnen auch noch das persönliche Verantwortlichkeitsgefühl. So leisten die Verwandten als Subjekt der Verpflichtung Buße für

[1]) Dial. VIII, 21.
[2]) Lamprecht, D. G. II[4], S. 187.
[3]) S. oben S. 43 ff.
[4]) Dial. VIII, 58.
[5]) Lamprecht, Einführung in das historische Denken, S. 8.

die Schuld eines Angehörigen.[1]) Dem sittlichen Empfinden entspricht es, wenn die Gesamtheit mitbüßt für die Schuld eines einzelnen.[2])

Wie der Mensch sich nur als Form erfaßt, so kann auch nur die Art der Bestrafung formaler Natur sein. „Nicht der Wille, nicht die Gesinnung wird gestraft, sondern das äußerlich wahrnehmbare Glied, welches die Tat nur ausführen hilft, das willenlose Werkzeug, das kein Bewußtsein hat, keine moralische Verantwortlichkeit tragen kann".[3]) Ein tieferes Nachdenken über Folgen und nützliche Zwecke der Strafen fehlt natürlich vollkommen. Deshalb finden wir für die Berechnung des Strafmaßes auch die Talion in Anwendung, das rohe Vergeltungsprinzip, das die Idee der persönlichen Rache am schärfsten widerspiegelt.

---

[1]) S. oben S. 20 u. 58 f.
[2]) S. oben S. 59 f.
[3]) Markgraf, a. a. O., S. 295.

Schluß.

Wir haben im Vorstehenden überall Beziehungen zwischen dem psychischen und dem sittlichen Leben festzustellen versucht. Ueberblicken wir nach unseren Erörterungen den sittlichen Habitus, so weichen die Formen des sittlichen Empfindens von den modernen wesentlich ab. Die seelischen Fähigkeiten reichen noch nicht aus zur rein abstrakten Gedankenarbeit und demgemäß ist die Zeit auch nicht zur Bildung abstrakt sittlicher Begriffe vorgeschritten. An den sinnlichen Ausdruck der Begriffe knüpft sich die ihnen innewohnende Verpflichtung, die Gebundenheit an ein persönliches Gewissen fehlt. Diese Verpflichtung aber löst sich erst aus in Rücksicht auf eine Gegenleistung oder aus Furcht vor Strafe. Selbst da, wo wärmere Gefühlsregungen beim Handeln mitsprechen, bildet sich das persönliche Moment doch erst unter dem Zwange religiöser Vorstellungen, die somit erst die bindende Verpflichtung schaffen. Die Normen des sittlichen Handelns treten so von außen an den Menschen heran. In seinem eigenen Innern findet er nicht die sittliche Kraft zum selbstlosen Tun. Die sittlichen Willensantriebe entspringen noch durchweg einem egoistischen Bedürfnis, dem Hinblick auf den himmlischen Lohn, der Sicherung des Seelenheils, nicht einem spontanen Triebe zum Guten, sondern der Furcht vor Strafe. Darum sagt Harnack mit Recht von dieser Zeit: „Die Strafe regierte die Welt und die Gewissen“.[1])

[1]) Harnack, a. a. O., Bd. III[4], S. 329.

Lebenslauf.

Am 12. August 1881 wurde ich, Heinrich Harder, evangelisch-lutherischer Konfession, als Sohn des Seminarlehrers Claus Harder, zu Eckernförde geboren. Ich besuchte in meiner Vaterstadt die Seminar-Uebungsschule, die Mittelschule, die Präparandenanstalt und das Lehrerseminar, an dem ich im Februar 1902 die erste Lehrerprüfung bestand. Darauf war ich $4^1/_2$ Jahre als Volksschullehrer in Schleswig und Kiel tätig. Vom 1. Oktober 1902 bis zum 1. Oktober 1903 genügte ich meiner Militärpflicht. Ostern 1905 bestand ich die zweite Lehrerprüfung.

Am 1. Oktober 1907 schied ich aus dem Schuldienst aus, besuchte im Winterhalbjahr 1907/08 mit der kleinen Matrikel die Universität Kiel, darauf das Realgymnasium zu Flensburg, an dem ich im Herbst 1909 die Reifeprüfung bestand. Darauf studierte ich im Wintersemester 1909/10 in Berlin. Vom Sommersemester 1910 ab studierte ich ausschließlich in Leipzig.

Auf den genannten Universitäten widmete ich mich dem Studium der englischen und deutschen Sprache, der Geschichte, der Philosophie und der Pädagogik.

Allen meinen verehrten Lehrern sage ich an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank. Vor allem bin ich dem inzwischen verstorbenen Herrn Geheimrat Lamprecht noch zu besonderem Dank verpflichtet: er hat mir die Anregung zu vorliegender Arbeit gegeben und mich bei ihrer Anfertigung wiederholt mit freundlichem Rat unterstützt.